IOAN DEAC

✦

ONTOLOGIA SUBIECTIVITĂȚII

Redactor: Simona Pelin

© Editura Paideia, 2003
Str. Tudor Arghezi nr. 15, sector 2
701341 București, România
tel.: (00401) 211.58.04; 212.03.47
fax: (00401) 212.03.48
e-mail: paideia@fx.ro
www.paideia.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
DEAC, IOAN
Ontologia subiectivității / Ioan Deac. - București : Paideia, 2003
292 p. ; 20 cm.
Bibliogr.
ISBN 973-596-089-3

IOAN DEAC

ONTOLOGIA SUBIECTIVITĂȚII

PAIDEIA

1

EXPERIENȚA ONTOLOGICĂ A SUBIECTIVITĂȚII

Atunci când se vorbește despre ontologie, cel mai adesea este vizată știința atât de respectabilă care, încă de la Aristotel (384-322 î.e.n.), vorbește despre ființă, sau care are în centrul discursului ei ființa. Ambițiile acestei discipline sunt foarte înalt formulate. Ea vrea să vorbească despre „tot", adică despre lume ca întreg. Atât doar că, după critica kantiană, noile filosofii au contestat tot mai mult posibilitatea unui asemenea discurs complet, fapt pentru care ontologia s-a repliat, și-a redus tot mai mult aria de cuprindere – ființa reducându-se ea însăși –, mulțumindu-se să discute despre așa-zisele ontologii regionale, ceea ce poate induce ideea că, în fapt, a renunțat să vorbească despre o bună parte a realității.

Mimând diversificarea și dezvoltarea multiplicativă a științei și urmând îndeaproape calea acesteia, unele curente filosofice consideră că fragmentarea disciplinară ar avea capacitatea să producă sincronizarea filosofiei cu stadiul actual al științei și să recupereze avansul câștigat de aceasta din urmă. Din perspectiva unei astfel de abordări se poate spune că aproape orice încercare contemporană în domeniul ontologiei este constrânsă să se limiteze fie la aspectele istorice ale ontologiei, fie la aspectele regionale ale ontologiei.

Dacă e vorba despre o ontologie metafizică – ce face referiri la starea trecută și în același timp apusă a acestei discipline –, încercarea poate fi acuzată, chiar și în astfel de circumstanțe, de faptul că urmărește resuscitarea unui discurs vetust despre ființă și categoriile sale, despre modurile ei. Este orientarea cea mai puțin optimistă pe care se poate înscrie ontologia contemporană. Dacă însă e vorba despre o ontologie regională, care își propune să se ocupe de un domeniu restrâns al ființării, se poate spera la edificarea și mai ales la acceptarea unui astfel de demers. Însă, chiar atunci când termenul „ontologie" capătă o determinare – cum ar fi cea de față: „a subiectivității" –, suntem convinși că dinainte ni se va deschide nu doar un capitol din ceea ce era cândva „marea problemă a ființei", ci și o manieră de a da sens înțelegerilor și experiențelor pe care le avem despre ființă.

Aici, o chestiune se cere lămurită. Studiul ontologiei, ca reflecție singulară și specifică asupra existenței în întregul ei sau ca studiul tematic care urmărește ideile centrale pe care s-au sprijinit edificiile mai multor gânditori respectabili, pune în evidență mereu aceeași temă și aceeași tensiune internă: deși cunoașterea umană pare a fi dominată de ideea unificării și a întregului, indiferent dacă e îndreptățită sau nu această tendință, indiferent de faptul că fiecărei încercări de acest fel i se opun multe altele care arată de ce ontologia nu mai poate produce un bun temei, ea nu se poate realiza decât în orizontul distincției fundamentale și greu reductibile dintre subiect și obiect. În altă ordine de idei, dacă regionalizarea domeniului ființei suportă producerea a tot atâtea discursuri ontologice câte discursuri epistemice sau disciplinare e în stare să producă, ce pot avea – și au în bună măsură – pretenția că explică existența, atunci apare riscul unei dedublări a activității de cunoaștere, care e și mai greu de justificat. Or, acest fapt nu face decât să dea mai mult temei și consistență distincției subiect/obiect. La o primă vedere, ceea ce propunem aici – o „ontologie a subiectivității" – apare ca una care se așază în rândul altor ontologii regionale și care sugerează că ne va vorbi doar despre subiect. Prin urmare, următoarea întrebare pare cu atât mai firească: reprezintă *ontologia subiectivității* doar un discurs teoretic alături de altele care au în centrul preocupărilor lor subiectul? Dacă ar fi așa, nu ar mai fi multe argumente de găsit și de susținut în favoarea acestei încercări.

De aceea, se cere elucidat de la bun început un lucru: ce este subiectivitatea despre care va fi vorba în continuare? Căci „subiectivitatea" pare a fi mai degrabă un determinant al unui subiect, al unei naturi, decât punctul central al unei ontologii. Dicționarele filosofice nu înregistrează acest termen decât cu funcția de „caracter a ceva", cel mai adesea „a ceea ce e subiectiv", ca o stare de spirit care marchează sau califică atitudinile sau trăirile unui subiect, întotdeauna uman. Uneori, „subiectivitatea" este asociată, cu destulă indecizie și imprecizie, termenului „subiectivism". Despre ce anume înțelegem să vorbim aici? Vom spune de la bun început că nu este vorba despre nici unul dintre sensurile amintite. Clasica opoziție dintre „obiectivitate" și „subiectivitate", concepute și gândite ca fiind caracteristicile unei atitudini ce reflectă o anume situare față de „o realitate" sau față de o opinie, reprezintă cea mai nepotrivită perspectivă în care s-ar

așeza încercarea de față pentru a fi înțeleasă. Și totuși, nu am fi prea departe de miezul subiectului dacă am gândi că cei doi termeni exprimă opoziția ce se manifestă între „ceea ce e recunoscut ca având existență reală“ în lumea exterioară subiectului, în lumea cu obiecte, cu evenimente, cu fenomene, și „ceea ce e recunoscut ca având existență reală“ în lumea interioară subiectului, în lumea cu idei, concepte, trăiri.

E locul potrivit pentru a face precizarea că prin lume exterioară subiectului vom înțelege pe mai departe acea lume în care subiectul însuși (eul) este la rându-i obiect al lumii care îl conține, alături de alte obiecte asemănătoare lui, dar și printre altele neasemănătoare lui; iar prin lumea internă subiectului vom înțelege acea lume în care subiectul (eul) e singurul obiect, obiect numai pentru sine, nemaiexistând alte obiecte în această lume, nici asemănătoare, nici neasemănătoare lui. Pentru a face mai intuitivă reprezentarea și pentru a face mai operabilă opoziția dintre cele două lumi, iar prin aceasta mai explicită intenția urmărită, vom simplifica acum aceste descrieri intensionale și mai departe vom vorbi despre opoziția dintre lumea exterioară subiectului și cea interioară acestuia ca despre opoziția dintre „realitate“ și „subiectivitate“, așa cum sunt percepute și înțelese aceste două concepte în opinia curentă. Este preferată desemnarea specifică opiniei curente, altfel spus, a ceea ce altădată s-a numit „bunul-simț“, pentru că această perspectivă va fi cel mai adesea invocată și urmărită în continuare, deoarece subiectivitatea de care ne ocupăm vrea să fie legată de individul concret, de subiectul viu, de lumea tangibilă lui, și nu de teoriile despre individ sau despre subiect, deși le vom aminti și pe acestea, însă doar cu scopul de a încadra mai bine cercetarea de față.

Nu trebuie să se tragă de aici concluzia că opoziția dintre cele două concepte, lumea externă și lumea internă a subiectului, le-ar face să se excludă reciproc sau că ar reproduce distincția subiect/obiect, conform topologiei pe care o induc termenii, așa cum se întâmplă de regulă în discursurile filosofiei curente. Nu e vorba acum decât despre o opoziție provizorie, dictată de considerente metodologice, de stabilire a cadrului de punere a problemei. Se va înțelege mai bine acest lucru dacă ne vom aduce aminte că discursul specific ontologiei s-a referit întotdeauna la „ființa ca ființă“, la „realitățile ultime“, la determinațiile consistente ale existenței înțelese ca lume, o lume a cărei existență era

considerată independentă de orice subiect. Acest tip de discurs a constat totodată în studiul sau cunoașterea lucrurilor „în ele însele", înțelese ca substanțe, ca *ceva*-uri, în cel mai pur sens cartezian, sau ca principii ale cunoașterii lucrurilor lumii, în sensul filosofiei kantiene. De fiecare dată orientarea acestei cunoașteri ontologice a fost dinspre subiectul cunoscător spre lume, chiar și atunci când se nega posibilitatea oricărei metafizici. Potrivit acestei dihotomii, centrul de greutate al oricărei ontologii a fost așezat fie în lume, dând naștere ontologiilor regionale sau substanțiale, fie dincolo de ea, construind edificii metafizice, însă a exclus sau a pierdut întotdeauna subiectul real, această conștiință și existență concretă și efemeră – măruntă, zic unii –, pe care timpul o mistuie cu atâta indiferență: subiectivitatea vie, subiectivitatea întrupată. Iar dacă vom încerca să răsturnăm acum această paradigmă de construcție ontologică, încercând să privim ceea ce se întâmplă să fie, ceea ce se întâmplă să apară, din punctul de perspectivă pe care-l reprezintă subiectul, e clar că ne vom îndrepta demersul spre ceva ce poate fi catalogat ca deținând mai puțină „realitate" decât existența desemnată de ontologiile „tari". Nu e mai puțin adevărat însă că această „mai puțină realitate" ne apare astfel doar pentru că e mai fragilă, mai inefabilă, efemeră și imponderabilă în raport cu obiectul pe care ni-l furnizează întreaga cunoaștere constituită și depozitată prin intermediul incontestabilelor discipline și adunată în sobre tratate științifice – realitatea teoretică –, care reprezintă baza de operare a științelor ce au reușit să impună obiecte „tari", consistente, beneficiind de durată și referință fermă și constantă. Cum am mai putea caracteriza atunci această „realitate slabă", dacă nu „subiectivă"? Și, ca să îi precizăm mai deplin failibilitatea, propunem ca, așa cum desemnăm drept „realitate" ceea ce e real și are existență „obiectivă" în raport cu subiectul, despre care spunem că reprezintă o „realitate tare", să desemnăm „subiectivitatea" despre care va fi vorba mai departe ca pe ceva tot atât de real, a cărui „realitate" se manifestă în mod nemijlocit, într-o indiscernabilitate „subiectivă", am spune, dacă e să o raportăm doar la noi înșine, însă într-o „existență obiectivă" demnă de acest nume dacă e să o raportăm la întreaga cunoaștere pe care ne-o prilejuiește, despre care cu greu se va putea susține, după cum vom vedea, că prezintă doar o „realitate slabă".

Încă o dată vom relua atenționarea care înțeleg să devină o marcă constantă a demersului de față, și anume că nu vom considera jocul de opoziții menționat decât din considerente și rațiuni metodologice, dictate de nevoia de a evidenția mai bine intențiile pe care ni le-am propus aici și argumentele care le vor însoți și le vor susține, deoarece convingerea și ideea care va constitui filonul central al abordării ontologiei subiectivității este tocmai aceea că astfel de distincții și opoziții nu sunt de susținut ca fiind „reale" și „obiective".

Mai e de precizat că, în ciuda apariției sale într-una dintre parantezele de mai sus, prin subiectivitate nu trebuie să se subînțeleagă „eul", căci din punctul de vedere al acestei abordări el se găsește încă de cealaltă parte a frontierei, el aparține încă discursului despre „realitatea tare", așa-zis obiectivă, de care se ocupă deja disciplinele științifice. Eul care va constitui subiectul nostru la un moment dat va trece această frontieră, alunecând cu totul în lumea internă a subiectului, confundându-se cu subiectivitatea pe care o generează.

Pentru a circumscrie mai bine cuprinderea subiectivității ontologice, vom lua în discuție raporturile dintre subiectivitate și celelalte domenii care pot atinge sau chiar ating subiectivitatea, dar care, și acest fapt rămâne de dovedit, nu pot juca rolul unor discursuri ontologice pentru aceasta, ci doar, cel mult, al unor discursuri epistemice. Trebuie făcute aceste precizări, deoarece miza încercării acesteia este de a articula un discurs ontologic care să dea seamă în primul rând despre subiectivitate ca despre lume, așa cum până acum doar discursurilor despre „obiectivitate" le era rezervat acest privilegiu. De aceea, termenul „subiectivitate" va trebui înțeles în sensul celei mai saturate substantivări pe care o poate avea, fără ca prin aceasta să se înțeleagă că am încerca să atribuim formei sale gramaticale un conținut material, substanțial. Aici, divorțul dintre substanțialitate și substantivitate trebuie să fie complet. Altfel spus, mult mai scurt și mai prozaic, „subiectivitatea" va funcționa în codul nostru de lectură ca un substantiv ce are rolul de a acoperi întreg câmpul experienței subiectivității, în care este implicată „subiectivitatea" subiectului.

Ideea care fundamentează un astfel de demers este aceea că lumea în care „locuiește" omul e în primul rând „subiectivitatea" sa, care nu e o alveolă separatoare, protectoare în raport cu „realitatea", ci chiar

orizontul și modalitatea lui de acces la „realitate“. Subiectivitatea devine astfel conceptul-matcă prin care se înțelege atât „realitatea“ externă, cât și „realitatea“ internă, amândouă existențe obiective, amândouă existențe subiective, dependente în egală măsură de existența „reală“ a subiectului și de „existența“ sa subiectivă. Este în același timp orizont, pentru că, deși expresie a limitei, subiectivitatea este o limită în continuă deplasare, mișcându-se deodată cu subiectul, care se găsește în „lumea sa“ în orice lume s-ar afla, oricât de departe ar împinge, prin propria-i deplasare, limitele lumii, oricât de departe de „obiectivitate“ s-ar putea afla la un moment dat; și este modalitate, pentru că subiectivitatea este și locul de generare a unei „locuiri“ anume a acestei lumi: subiectul este propria-i existență. Astfel subiectivitatea se individualizează și devine stil de a fi, particularizând experiența existenței, și doar prin această particularizare asigurând accesul la universalitatea existenței.

Toate acestea nu pot fi spuse și mai ales susținute fără a urmări temeiurile care ne permit să vorbim despre o deplasare a discursului ontologic dinspre realitatea „tare“, naturală, înspre realitatea „slabă“, dinspre ceea ce desemnăm prin termenul „obiectivitate“ spre ceea ce convenim să numim acum și aici „subiectivitate“. Momentele și articulațiile acestei deplasări sunt interesante și importante pentru demersul de față. Deplasarea în cauză nu e de dată foarte recentă. Tendința aceasta s-a manifestat cu mai multă sau cu mai puțină forță în filosofiile diferiților gânditori mai vechi, dar ea apare bine delimitată doar după ce a avut loc descoperirea Eu-lui filosofic, după edificarea idealismului transcendental, după elaborarea discursurilor metafizice în jurul acestui concept, arătându-se în completitudinea sa o dată cu fenomenologia transcendentală. Defrișarea conceptuală a lumii subiectivității, care începe cu propoziția *cogito*-ului cartezian și tinde să ajungă la o ontologie a subiectivității, este o cale lungă și laborioasă, care a produs și drumuri colaterale, născând discipline ca psihologia, sociologia, psihanaliza și istoria. Vom încerca să discutăm și despre acestea, însă nu poate fi vorba de a avea pretenția epuizării tuturor implicațiilor pe care le-au dat acestea în conexiune cu demersul ontologic. Ideea care ne călăuzește și ne îndeamnă în abordarea acestor domenii se sprijină pe o supoziție, bănuim, reală: aceea că subiectivitatea a căutat (și a reușit, nu de puține ori) să se „încarneze“, să capete un chip discursiv,

demn de o existență „deplină“, nu doar pe tărâmul filosofic, ci și pe cel al disciplinelor „inundate“ de realitatea obiectivă. De aceea, vom căuta să schițăm chipul subiectivității ontologice folosind și humus extras din domeniul acestor discipline, pentru a o prezenta cât mai expresiv și cât mai nuanțat cu putință.

1.1. EXPERIENȚA NATURALĂ A SUBIECTIVITĂȚII

O abordare completă a acestei experiențe ar presupune cunoașterea inițială a limitelor până la care se poate extinde cercetarea, ceea ce nu e ușor de stabilit. Însă, în bună măsură, experiența subiectivității se suprapune cu experiența umană generală, cu ceea ce e natural în această experiență. Nu există act uman care să nu fie marcat de amprenta subiectivității. Numai că, dacă am desemna astfel câmpul cercetării noastre, a cărui vastitate devine mult prea dificil de cuprins, am risca ratarea a ceea ce e esențial pentru demersul de față. De aceea, nu ne vom referi decât la acele experiențe care au determinat o activitate reflexiv coerentă, o activitate care s-a „disciplinat“ în unele dintre disciplinele cunoașterii. Evident că experiența care deschide calea subiectivității filosofice, consacrându-i un loc și un rol pe care nu le-a mai părăsit niciodată, este experiența *cogito*-ului cartezian. Dar până să vorbim despre ea și despre urmările sale ne vom referi la altele, care arată încercările pe care le-a trecut subiectivitatea pentru a ajunge la sine.

Sufletul

Prima nedumerire în întâlnirea cu lumea trebuie să fie dată de experiența pe care fiecare dintre noi o încearcă atunci când percepe că există o diferență de esență între lumea pe care o putem atinge și încă ceva ascuns, necunoscut, dar foarte apropiat, de a cărui existență realizăm că depinde propria noastră existență, nu drept cauză inițială, nu drept sursă, ci drept fundal și țesătură a identității care ne menține în actualitate și prin care ne recunoaștem a fi noi înșine. Acesta este sufletul.

Împrumutându-și numele de la schimbul permanent cu lumea pe care îl facem atunci când îi inspirăm aerul, sufletul arată și una dintre condițiile necesare ale faptului de a fi: a putea interacționa cu lumea

și a putea face schimb cu ea, a te lăsa inundat de lume și umplut de ea, dar și a acționa în cuprinsul ei, a acționa asupra ei, a-i da sens. Însuflețirea presupune posibilitatea unui schimb firesc, natural și nemijlocit între „mine" și lume, unul care ne permite să fim recunoscuți și să ne recunoaștem între noi, cei care avem suflet, ca entități distincte în fluxul existenței, dar care, în același timp, ne face și să aparținem lumii în care ne aflăm, și chiar mai mult, să depindem de lumea în care suntem. Sufletul ne arată că suntem parte și participanți la lume atât timp cât participăm, cât facem schimb cu lumea, cât „suflăm".

Condiția imperioasă a acestui schimb participativ i-a revelat și importanța, iar capacitatea metaforică a limbajului nu a putut să nu îi confere „suflării" statutul ființării și substanța acestei ființări – sufletul –, acel ceva care face un „altceva" să fie, să existe într-o manieră distinctă în lume, care participă la existența sa, prin această participare condiționându-i de fapt existența, și care mai participă și la existența lumii. Altfel spus, sufletul căpătă substanțialitate pentru că se referă la mai mult decât la sine însuși, se referă la o dualitate care cuprinde și lumea în care el apare. El apare ca parte a lumii, în opoziție cu ea, dar lumea nu apare fără el. Fiind oglinda în care se oglindește lumea, el o și arată, fără a se putea însă arăta pe sine în această oglindă. Iar oglinda nu este alta decât cunoașterea. Sufletul reușește să lumineze lumea cunoscând-o, și astfel se luminează pe sine. Cu cât cunoaște mai profund lumea, cu atât o luminează mai mult și cu atât crește puterea dezvăluirii sale, a aducerii lumii în lumină. Cu toate acestea, el va rămâne dincolo de punctul de origine al acestei iluminări. El va fi întotdeauna sursa, izvorul cunoașterii și al punerii în lumină a lumii.

Așa se face că, de la bun început, sufletul a fost definit ca principiu al vieții. El desemnează ceva „viu", chiar în sensul etimologic, atât în greacă, cât și în latină. La Platon (428/427-348/347 î.e.n.), sufletul desemna două aspecte: a) persoana care raționează și b) *psihe* (ceea ce latinii vor numi *anima*), sufletul propriu-zis. Platon susținea că sufletele sunt substanțe individuale, nemuritoare, care prin metempsihoză se reîntrupează periodic, apărând în lumea mundană, sublunară, ca existențe concrete și tangibile. Potrivit doctrinei platonice, după cum apare expusă în *Phaidon* (~385 î.e.n.), prin anamneză sufletul poate relua calea cunoașterii, putând să ajungă la desăvârșire. Caracterul metafizic, de dincolo de lumea aceasta, potrivit căruia sufletul are

reprezentare doar la nivel noematic, este evident. Însă, o dată cu *Republica* (~385/370 î.e.n.), Platon admite că și funcțiile somatice aparțin sufletului. Și, așa cum sufletul cetății trebuie să corespundă unor exigențe funcționale în număr de trei, și *psihe*, sufletul individual, va avea trei părți: *logistikon* – partea rațională –, *thymoides* – partea pasională – și *epithymetikon* – partea apetentă.

Pentru Aristotel, sufletul, așa cum apare în *De anima* (?), este forma de organizare a corpului viu. În dialectica specifică aristotelismului, dintre formă și substanță, forma este cea care poartă încărcătura metafizică a existenței. Sufletul este în același timp și entelehia ființei vii, a ceea ce viețuiește. Dar tot Aristotel e cel care se întreabă dacă nu cumva sufletul este și substanță, pentru că, dacă sufletul e cel responsabil de viețuirea și vitalitatea ființelor, atunci sufletul are caracter cauzal, iar, cauză fiind, trebuie să fie o substanță, deoarece numai substanțele pot fi cauze ale altor substanțe.

Mai târziu, tradiția platonică a reluat ipostazierea sufletului ca entitate unică ce sălășluiește în corp, dar care este în același timp și un produs și o imagine a acestuia. La Plotin (~205-269/270), sufletul apare ca având o dublă orientare: este repliat spre sine, ca spre locul său de origine, având capacitatea de a se înțelege pe sine și de a se judeca, dar este orientat și spre lume, pe care nu numai că o înțelege, dar o și vitalizează, îi dă viață, așa cum se întâmplă cu corpul în care sălășluiește. Ceea ce este demn de reținut în acest moment al discutării problemei e faptul că atât localizarea sufletului în corp, cât și localizarea lui în lume sunt metaforice. În corp, el nu are o locație precisă, găsindu-se în el așa cum lumina se află în aer, așa cum lumina luminează lumea. Dar, cum fără lumină lumea nu există, nici corpul nu există fără suflet. De aici și până la lumea care nu există fără suflet nu mai este decât un pas. Pas pe care l-au făcut filosofiile și curentele de gândire mistică din Evul Mediu și chiar de mai târziu, pentru că, în esența lor, filosofiile animiste, oculte și magice văd natura „însuflețită“, o văd capabilă de voință și de intenții.

Nu în puține cazuri sufletul, ca principiu profund de existență, esențial, a fost presupus, prin considerarea funcțiilor analogice cu care a fost învestit, ca existând și sub forma sufletului animal sau a sufletului cosmic. Astfel de însuflețiri nu fac altceva decât să dovedească forța de

proiecție noetică a acestui concept. Putând fi proiectat și în afara sa, adică proiectându-se pe sine ca o cauză fără conștiință de sine, cum se întâmplă în cazul animalelor, sau ca o conștiință de sine fără capacitatea de a se transcende, în cazul cosmosului, sufletul își dovedește o dată mai mult polivalența conceptuală.

La Toma d'Aquino (~1225-1274), în *Despre unitatea intelectului* (1269), o lucrare exemplară pentru discuția și problematica referitoare la suflet, se confruntă două opinii, două teze referitoare la structura și la modul de a fi al sufletului, care ilustrează în maniera cea mai generoasă imaginea pe care ajunge să o aibă filosofia într-o chestiune care nu încetează să provoace mirări în fața propriului demers.

Concret, aici se înfruntă teza unității și singularității intelectului, așadar a sufletului, cu cea a distribuției intelectului, sub forma unei substanțe cu totul subtile, tuturor oamenilor. Aristotel susținuse deja în *De anima* că sufletul trebuie să fie ceva diferit de corp și în același timp o entelehie ca specie a *ousiei,* a substanței. Aristotel vorbește despre funcțiile biologice pe care le îndeplinește sufletul, constatând, în virtutea evidenței, că ele trebuie să fie diferite în raport cu oamenii.

Siger de Brabant (1235?-1281/1284) se ridică împotriva tezei aristotelice, susținând că, dacă sufletul ar fi unul singur în toți oamenii și dacă ar fi o substanță, atunci ar fi suficient ca el să fie activ în unul dintre ei și ar fi același pentru toți. Dar substanța sufletului este *a posteriori* (existenței) și nu apare nici măcar înaintea conceptelor imaginate, ci după apariția acestora.

În replică, Thoma susține că sufletul nu trebuie să fie amestecat, astfel încât cunoscătorul să știe natura cunoscutului, deoarece el este o potență. Corpul este coruptibil, iar sufletul, ca formă a corpului, este coruptibil și el. Sufletul este un act al corpului, iar intelectul posibil reprezintă o parte a acestuia. Sufletul este substanța solitară care deține aptitudinea de a fi practică și/sau contemplativă.

Ceea ce desprindem din această dispută medievală, ale cărei rădăcini pornesc din antichitate, dar pe care nu o mai urmărim, căci nu ne interesează decât aspectele legate de teoriile pe care le anunță, e faptul că deja gândirea Evului Mediu anunță temele gândirii moderne: eul absolut (sufletul unic) și teoriile absolute despre suflet (idealismul transcendental), ca și toate teologiile ce văd în Dumnezeu singura

ființă cu existență adevărată; ideile despre sufletul distribuit, ca suflet care face posibilă lumea pentru fiecare ființă omenească. Varianta aristotelică este mai apropiată de demersul filosofic pe care îl urmăm aici și pe care îl urmează întreaga filosofie modernă, în special filosofia fenomenologică.

Problema este relansată de tradiția avicenniană, care merge până la a susține o comprehensiune preontologică a ființei, după cum arată reputatul istoric al filosofiei medievale Alain de Libera: „În prima impresiune a ființei, ceea ce e sesizat este deopotrivă sigur (nu este nimic), determinabil (nu e un lucru) și nederivabil empiric. Conceptul ființei ca fiind transcendent *deschide spațiul categorial*, el este o condiție de posibilitate a experienței în general: «nu există experiență pentru un subiect în care noțiunile de ființă și de lucruri nu ar fi deja imprimate». Aceasta înseamnă a spune că ființa e preînțeleasă în și față de orice sesizare intențională. Teza avicenniană a ființei se poate apropia așadar în egală măsură de o condiție transcendentală a experienței și de noțiunea de «comprehensiune preontologică a ființei» introdusă de Heidegger în *Ființă și timp*“.[1]

Ocultismul

Observarea ingenuă a lumii, a devenirii și alterării ei reprezintă și ocazia stabilirii unei „similitudini“ ce ar exista între ființarea numită „om“ și ființarea numită „natură“. Ideile platoniciene exprimă în egală măsură credința potrivit căreia nu doar sufletul are un model pe care îl reproduce, ci orice lucru existent are un model, o idee absolută, eternă, pe care o reproduce în lumea experienței. De aici și până la credința în existența unui suflet al lumii sau chiar a unor suflete ale lucrurilor nu mai este decât un pas.

Tendința de a atribui suflet lucrurilor, un suflet ascuns însă, este alimentată de credința în existența realităților suprasensibile, așa cum le cunoaștem din filosofia lui Platon. Efortul de a cunoaște aceste realități suprasensibile a născut curente filosofice diverse, care au toate câteva elemente comune: credința în existența acestor realități suprasensibile,

---

[1] De Libera, A., *Cearta universaliilor – De la Platon la sfârșitul Evului Mediu*, trad. I. & M. Gyurcsik, Ed. Amarcord, Timișoara, 1998, p. 319.

a căror cunoaștere este posibilă numai din partea unor inițiați; adevărul revelat în urma experienței de cunoaștere trebuie păstrat secret, fiind comunicat doar celor ce împărtășesc aceleași convingeri. Obligația de a păstra secretul asupra rezultatelor cunoașterii realităților ultime îi deosebește pe filosofii și gânditorii ocultiști de ceilalți. Nu e întâmplător, poate, că tocmai Pitagora (~580-~500 î.e.n.), căruia i se atribuie folosirea pentru prima dată a termenului *filosofie*, a fost cel care a recomandat practicarea a două tipuri de discursuri filosofice: unul ezoteric, rezervat inițiaților, și unul exoteric, destinat cunoașterii publice.

Apariția gândirii ocultiste ține în bună măsură de coexistența în spiritul uman a două tipuri de gândire: una magică și alta pragmatică. Gândirea magică este proprie părții inconștiente și îmbibate de dorința de universalitate a spiritului, pe când gândirea pragmatică este rezultatul acțiunii conștiente a spiritului și al dorinței sale de a individualiza și particulariza aspectele lumii și ale existenței.

Filosofia ocultă trimite întotdeauna spre o rădăcină ascunsă și comună a spiritului și a materiei, a subiectului și a lumii. Acest mod de a gândi dorește să arate unitatea de fond, unitatea originară între cele două domenii ale existenței, pe care experiența naturală ni le arată a fi separate și distincte.

Dar gândirea magică sau ocultă intră în acțiune mai ales atunci când gândirea pragmatică, cea care caută sensuri, intră în impas. Gândirea ocultă oferă soluții miraculoase acolo unde raționalitatea logică este în imposibilitatea de a desluși un sens. Nu de puține ori, soluțiile pe care le oferă gândirea magică pleacă de la premisa existenței unui suflet al lucrurilor, care acționează potrivit unor intenții izvorâte dintr-o voință pe care ar avea-o lumea și lucrurile ei și care îi justifică până la urmă acțiunile. Insatisfacțiile și frustrările pe care le trăiește subiectul în interacțiunea sa cu lumea capătă un răspuns acceptabil din partea gândirii ocultiste. Pentru subiect, gândirea magică are o funcție reparatorie, de reechilibrare a unor disfuncții pe care gândirea pragmatică le reperează, fapt ce nu înseamnă că filosofia ocultă este reflexul unei dezechilibrări psihice a subiectului. Se poate spune că, dimpotrivă, gândirea ocultă acționează într-o manieră terapeutică atunci când realizează unificarea de principiu, pierdută în negura timpului, dintre subiect și lume. În acest fel, gândirea magică

aduce în actualitatea transcendentă un timp pierdut[1], rătăcit, refăcând conexiunile cu acesta, dar și cu sursa subiectivității universale. De aceea, se poate spune că ocultismul nu este doar o fază, un moment al spiritului uman, ci reprezintă o tendință constantă a gândirii, care mereu va fi pe punctul de a recurge la căile integratoare și unificatoare ale gândirii mitice. Această posibilitate este reală pentru că resursele ce asigură funcționarea ocultismului nu sunt altele decât cele pe care le putem recunoaște în cazul oricărui discurs filosofic: tendința spre cunoaștere și raționarea. Felul în care sunt exploatate aceste resurse dă specificul filosofiilor oculte.

Gândirile de esență magică sau ocultă presupun nu doar existența unui suflet universal, ci și existența unor suflete individualizate pentru orice lucru sau pentru orice manifestare a lumii. Sufletul lucrurilor devine astfel un dat natural, așa cum este și sufletul ființelor vii, chiar sufletul oamenilor. Raționamentul analogic se dovedește a fi instrumentul de bază al metodei folosite de gândirea magică. Tăria cu care funcționează această metodă și tăria cu care sunt creditate răspunsurile sale sunt dovedite de practicile care însoțesc orice filosofie ocultă. Aritmosofia, filosofia absolutului, alchimia, prevederea viitorului, comunicarea cu invizibilul, experiența dedublării, taumaturgia, spiritismul[2] nu sunt decât câteva dintre practicile ce au la bază profunda credință în unitatea și actualitatea spiritului subiectului și al lumii. Justificarea acestei unități este una ontologică: sufletul, ca spirit al omului, și sufletul lumii, al lucrurilor, au o sursă comună și, în adâncul originii lor, o natură comună: realitatea suprasensibilă din care se nutresc amândouă. Prin urmare, gândirea magică, ocultă, rezolvă problema dihotomiei existenței spirituale și existenței materiale prin aceea că transformă o metaforă, a sufletului lumii, într-o realitate ontologică, metafizică. Dar despre această realitate ontologică filosofiile oculte nu vorbesc niciodată. Este privilegiul inițiaților să o cunoască și datoria acelorași de a o menține secretă. Astfel, secretul asupra cunoașterii originii, a sensului prim al existenței, este regula de bază a gândirii magice și condiția acesteia.

---

[1] *Cf*. Gauchet, M., *Le désenchantement du monde*, Ed. Gallimard, Paris, 1985, p. 145.

[2] *Cf*. Alexandrian, *Istoria filosofiei oculte*, trad. C. Dumitriu, Ed. Humanitas, București, 1995.

Se întâmplă așa pentru că tăcerea asupra acestui subiect ascunde abisul impenetrabil al originii și neputința iluminării lui. În același timp, doar meditația asupra acestui impenetrabil, asupra originilor, poate modela intelectul. Una dintre problemele-cheie ale filosofiei – raportul dintre intelect și rațiune, altfel spus, raportul dintre instanța care contribuie la înțelegerea celor din natură și instanța care contribuie la propria sa înțelegere – își găsește rezolvarea, la Jakob Böhme (1575-1624), de exemplu, în meditația asupra ontogeniei spiritelor originare[1]. Spiritele originare, existând din și pentru eternitate, acționează astfel încât, chiar dacă concurează la producerea existenței unei ființe, nu își dispută întâietatea sau singularitatea acestei acțiuni. Întâietatea și singularitatea sunt întotdeauna ale ființei originare.

Cu toate acestea, filosofia ocultă are mereu de depășit un impas nu tocmai simplu: subiectul însuși. După cum am remarcat, ființa filosofiei oculte implică existența atât a eului subiectului, cât și a eului lumii[2]. Dar caracterul singular și cognoscibil al subiectului devine un obstacol[3] și o problemă, deoarece eul subiectului pune problema existenței sale în măsura în care implică și o altă ființă decât a sa. Iar acest obstacol nu poate fi depășit decât presupunând o identitate originară pentru cele două ființări, atât din perspectiva întâietății, cât și a singularității, lucru pe care gândirea mitică își bazează în fapt întregul discurs. Concluzia pe care o impune exercițiul filosofiei oculte e că aceasta caracterizează subiectivitatea ca fiind un existent natural, de același nivel ontologic cu întreaga natură.

1.2. SUBIECTIVITATEA REALISTĂ

Experiența nederivabilă empiric a sufletului nu a condus eforturile de cunoaștere ale filosofilor spre o teorie preontologică a sufletului. S-a întâmplat așa până la filosofia lui Descartes din *Meditații metafizice* și

---

[1] *Cf.* Böhme, J., *Aurora sau răsăritul care se întrezărește*, trad. Gh. Ciorogaru, Ed. Științifică, București, 1993.

[2] *Cf.* Boutang, P., *Ontologie du secret*, Ed. PUF, Paris, 1973.

[3] *Ibidem*, p. 63.

Principiile filosofiei, unde sufletul apare tot ca o substanță, distinctă de corp, dar detectată ca urmare a unei experiențe în primul rând interne. Iar această experiență se petrece în chiar interiorul facultății raționale, cogitarea, procesul judecății, fiind cea care îi dezvăluie filosofului esența ființei: *res cogitans.* Descartes rezervă locul sursei ontologice unui nou pretendent: *ego*-ul, cu întreaga sa suită de concepte. De acum înainte, pe acesta îl vom găsi peste tot acolo unde experiența și judecata ne îndeamnă să găsim un „ceva" transcendental. Așa se face că după Descartes (1596-1650) nu s-a mai putut gândi și concepe subiectivitatea altfel decât a arătat-o experiența carteziană: *cogito.*

Expresia completă a *ego*-ului, în forma unui subiect deplin, cu o viață și cu o lume interioară, o găsim pentru început tot în opera carteziană. Tratatul despre *Pasiunile sufletului* (1649) sau cel *Despre om* (1662) au constituit puncte de reper pentru completarea realității subiective a *ego*-ului și pentru discursurile științifice ce au ca obiect central subiectul. Pentru că nu doar filosofia a fost beneficiara experienței subiectivității. O altă categorie de discipline care au în centrul structurii lor conceptuale subiectivitatea, în forma subiectului real și realist, sunt cele care se ocupă de psihic la modul individual – psihologia și psihanaliza – sau la modul social – sociologia și istoria. Pentru aceste discipline, subiectul este considerat o realitate tangibilă, non-transcendentală, pentru care se poate construi o teorie descriptivă care să le întemeieze demersul epistemic. Aceste teorii descriptive pot fi considerate, din punctul de vedere care ne interesează aici, niște teorii ontologice pentru care realismul subiectivității este neechivoc și circumscris încă realității. Pentru disciplinele menționate, subiectul reprezintă o realitate plastică, analizabilă și transparentă până la un moment dat. Subiectul este conceput când ca un existențial supus legilor cauzalității, când ca un existențial animat de tendințe și voințe, de porniri explicabile. Convingerea extrem de puternică pe care o promovează aceste discipline, cum că subiectul – individual și/sau social – poate fi elucidat, transformă subiectivitatea într-un existent concret, real și realist.

Important și interesant este și modul în care concep aceste discipline relația dintre subiect și timp, o relație de prim ordin, vom vedea, în fenomenologia transcendentală în general și în ontologia subiectivității în mod deosebit. Astfel, psihologia și sociologia consideră

subiectul dincolo de implicațiile acestei relații. Pentru aceste discipline, subiectul este atemporal, este un obiect real suspendat într-o lume populată de alte obiecte reale asemănătoare sau diferite. Perspectivele pe care ele le angajează sunt atemporale, sau cel mult iau în considerare timpul ca un criteriu de discretizare exterioară a temelor și teoriilor despre subiect, care rămâne constant în indiferență față de timp. Nu același lucru se întâmplă în cazul psihanalizei și istoriei. Aceste discipline privilegiază în abordarea lor teoretică relația cu timpul. Am putea spune chiar că pentru ele subiectul este o funcție de timp, că ele privesc subiectul ca fiind dependent în mod absolut de timp, construindu-și pe ideea acestei dependențe întreaga tematică ideatică și teoretică. Relația ce se stabilește între subiect și timp este de multe ori exagerată, considerându-se că se pot deduce legități reale care se aplică subiectului sau subiecților indiferent de alte circumstanțe decât timpul.

1.2.1. Solipsismul – ontologie eșuată

Una dintre tentațiile subiectivității este solipsismul. Aceasta este chiar forma extremă a realismului subiectiv: o atitudine care acordă maximum de realitate subiectului și subiectivității sale, mergând până acolo încât consideră subiectul drept singura existență reală. Ca doctrină, solipsismul este o consecință logică a absolutizării caracterului ideal al cunoașterii. Solipsismul susține că *eul* individual pe care îl cunoaște fiecare subiect, în care intră cel mult modificările pe care acesta le suportă, reprezintă întreaga realitate și că alți *eu* pe care pare a-i întâlni nu au mai multă existență independentă decât au personajele ce ne apar în vise.

Această doctrină apare adesea sub numele de egoism, ca un reflex târziu, însă denaturat al *ego*-ului cartezian. În prezent acest termen a căzut în desuetudine, dar mai este folosit atunci când se caracterizează unele tendințe idealiste. Termenul este folosit totuși cu succes în psihologie, unde desemnează iubirea de sine, tendința naturală de a te proteja pe tine însuți. Tendințelor, sentimentelor și înclinațiilor egoiste, care se îndreaptă asupra subiectului, li se opun tendințele, sentimentele și înclinațiile altruiste. Opoziția dintre cei doi termeni, pentru psihologie, nu este una care face valorizări. Cu toate acestea, o dată intrați în uzul comun, termenii au fost asociați unor valori diametral

opuse, caracterizând negativ, respectiv pozitiv, egoismul și altruismul. De aici avem dezvoltările morale ale semnificațiilor acestor termeni, care desemnează caracterul celor ce acționează și își subordonează interesele în funcție de dorințele propriei persoane sau de ale altora. Prin urmare, etica valorizează opoziția dintre egoism și altruism, dintre interesul individual și cel colectiv, sub forma principiului explicativ al ideilor morale și a principiului director al conduitei, ceea ce înseamnă că ea nu este posibilă în interiorul unei doctrine solipsiste.

O dezvoltare foarte interesantă a cunoscut solipsismul în exercițiul literar, sub forma egotismului. Pentru literați, egotismul desemnează introspecția asupra propriei individualități fizice sau mentale. Acest gen literar este expresia tendinței de a raporta la sine întreaga experiență a vieții și întreaga viață mentală. Evident, această atitudine implică o reflecție conștientă și chiar critică asupra propriului *ego*.

De aceea, se pare că e dificil a vorbi despre o doctrină filosofică solipsistă, care presupune comunicare și comunicatori, acceptarea unor alți subiecți, și că, prin urmare, e mult mai corect să vorbim doar despre solipsiști, chiar dacă termenul indică oarecare contradicții.

Solipsistul este un sceptic ale cărui îndoieli în privința existenței lumii sunt atât de profunde, încât nu recunoaște calitatea existenței decât unui singur obiect: eului propriu. Pentru el nu există *cu adevărat* nimic din această lume. Pentru solipsist, doar mintea lui există[1]. Solipsistul nu crede în posibilitatea apariției reale a altor oameni, nu este mânat de nici un fel de intenții în care să ia în calcul alte persoane. Chiar dacă realitatea i se desfășoară în fața ochilor, pe măsură ce înaintează în lume, solipsistul poate crede că această desfășurare a lumii este o creație care se produce doar în mintea lui și simultan cu momentul în care privește sau ia cunoștință de lucrurile, ființele ce i se prezintă. Pentru cel care împărtășește astfel de convingeri, la modul foarte serios, nu există nici un argument care să-l facă să creadă altceva. De aceea se poate spune că, de fapt, existența lumii, așa cum o percep cei mai mulți dintre noi, este un act de credință, în sensul că noi credem că există *cu adevărat* o lume, o lume care poate fi decriptată în ciuda drapajelor sale.

---

[1] *Cf*. Nagel, Th., *Oare ce înseamnă toate astea? – O foarte scurtă introducere în filosofie*, trad. I. Ieţcu-Preoteasa, Ed. ALL, București, 1998, p. 13.

Cu toate acestea, o stăruitoare încercare de a demonstra existența lumii exterioare îl poate face pe solipsist să admită că, pornind de la convingerea că numai el însuși există, nu are încă suficient temei ca să justifice opinia că lumea exterioară este un produs doar al minții sale. El va trebui să recunoască, dacă este suficient de onest, că nu poate spune de fapt nimic nici despre această lume exterioară, care i se prezintă, pentru că ea ar trebui să existe numai în mintea sa. Așadar, în raport cu lumea exterioară, poziția solipsistului trebuie să fie una care desemnează cea mai radicală formă de scepticism.

Solipsismul la Berkeley

În mod tradițional, solipsismul își are sursa în empirismul radical al lui George Berkeley (1685-1753). Empirismul solipsist berkeleyan se sprijină pe patru mari idei. Prima dintre ele, care îi și definește caracterul idealist, susține că materia este un ansamblu de idei. Cea de-a doua pretinde că ideile se reduc la cuvinte, teză care denotă nominalismul concepției. Cea de-a treia caracterizează realitatea spiritului, atribuindu-i voința drept însușire principală, ceea ce denotă spiritualismul care impregnează filosofia sa, iar ultima, a patra, care postulează existența lui Dumnezeu, îi dă caracterul teist și metafizic. De altfel, după cum arată Nicolae Trandafoiu[1], Berkeley ajunge în această situație tocmai din cauză că dorea să fundamenteze o dată mai mult argumentele teologice ale existenței lui Dumnezeu. Și, cum datele obiective ale științei nu reușeau să-i furnizeze acele argumente pe care le căuta, el se refugiază în subiectivismul idealist.

În *Principiile cunoașterii omenești* (1710), Berkeley enunță crezul întregii sale filosofii, care avea să tulbure multe spirite dedicate filosofiei: *Esse est percipi*. Altfel spus, singura existență despre care putem avea cunoștință cu veracitate este cea oferită de simțuri, de percepție. Dar simțurile nu ne spun altceva decât ceea ce reprezintă percepția pentru noi, or percepția ne aparține. Prin percepție, care nu e decât o imagine a senzațiilor, un produs al spiritului, nu am ieșit încă afară din noi înșine, nu am intrat în contact cu materia și nici nu

[1] *Cf.* Trandafoiu, N., *Substanța și cauzalitatea în interpretarea empirismului englez*, Ed. ALL, București, 1999, p. 91.

am ajuns să o cunoaștem: „În ce privește simțurile, prin ele avem cunoștințe despre senzațiile și ideile noastre sau despre lucruri, oricare ar fi numele lor, care sunt percepute direct de simțuri; dar ele nu ne arată că există lucruri în afară de suflet sau nepercepute, care seamănă cu cele percepute“.[1] Iar cu o pagină mai încolo Berkeley adaugă: „Din aceasta reiese clar că producerea ideilor sau a senzațiilor în sufletul nostru nu poate fi un motiv pentru a presupune existența materiei sau a substanțelor corporale…“. Neadmițând posibilitatea cunoașterii lucrurilor și a corpurilor materiale, a lumii, Berkeley distruge bazele obiectivității, nu fără a ridica o serie de probleme. Dintre ele, cea mai importantă rămâne tocmai cea care pare a fi năruită: existența lumii externe, pentru că lucrurile lumii externe, lumea în totalitatea ei, nu există doar atunci când sunt percepute, și nici nu există un eu, o subiectivitate umană care să le poată percepe pe toate. Mai mult, subiectivitatea umană se dovedește a fi, până la urmă, o existență trecătoare și ea; dar lumea va mai exista atunci când subiectivitatea capabilă să o perceapă își va pierde capacitatea de a percepe? Acestor întrebări filosoful teolog le va da răspunsul care are meritul unificării unei teorii filosofice și uneia teologice. Dacă lucrurile nici nu iau ființă atunci când sunt percepute și nici nu pierd această calitate atunci când nu mai sunt percepute de un subiect uman, înseamnă că o altă entitate subiectivă, una veșnică și atotputernică, a cărei capacitate de percepție se poate întinde la scară universală, garantează existența universală cu propria-i existență perceptivă. Iar această subiectivitate co-existentă existenței și lumii nu e alta decât Dumnezeu.

Idealismul care marchează filosofia specifică empirismului solipsist nu suprimă existența obiectivă. Berkeley vrea să spună că realitatea obiectivă este co-extensivă reprezentării noastre. Eul se percepe pe sine ca un centru arbitrar de voință impus de un sine arbitrar. Nominalismul de care aminteam vrea să spună că, date fiind structura și regulile de întrebuințare ale limbajului, „existența“ este implicit atribuită obiectelor, fie și numai pentru faptul că termenii care le desemnează îndeplinesc funcții gramaticale în comunicare, dându-i acesteia sens.

---

[1] Berkeley, G., *Principiile cunoașterii omenești*, trad. S. Căteanu, Ed. Agora, Iași, 1995, p. 47.

Substanța care a fost de atât de multe ori citită în spatele acestei existențe nu e decât o ipostaziere a cuvintelor care desemnează *existența*: „Eu nu tăgăduiesc existența lucrurilor pe care putem să le percepem, fie prin simțurile noastre, fie prin reflecție. Nu pun la îndoială faptul că lucrurile pe care le văd cu ochii mei și le pipăi cu mâinile mele există în adevăr. Singurul lucru a cărui existență noi o negăm este ceea ce filosofii numesc materie sau substanță corporală".

Un voliționism universal care caracterizează realitatea spiritului este legat de temeiul pe care l-am menționat mai sus. Fiind o realitate ideală, lumea exterioară, cu obiectele ei, nu poate fi decât una pasivă, căreia mișcarea i se atribuie fie de către spirit, fie de către Dumnezeu. Atribuirea pe care o face spiritul desemnează analizele la care este supusă materia, ca ansamblu de idei, iar mișcarea provocată de către Dumnezeu este transparentă prin legile pe care acesta le-a impregnat și le-a stabilit lumii fizice. În felul acesta, Berkeley îl situează pe Dumnezeu în spatele tuturor manifestărilor materiei, dar și în spatele ființei care primește percepții dinspre ansamblul de idei al realității, transferându-i, pe această cale, o voință care va analiza legile după care se produc modificările materiei.

Strategia generală a demersului berkeleyan este structurată pe două etape. În prima etapă, el pleacă de la prezumția că materia de care vorbesc filosofii, substanța corporală, nu este mai mult decât o idee abstractă. Dar o idee abstractă nu poate să fie ceva, prin urmare, fiind doar un construct intelectual, materia, ca termen, nu exprimă nimic determinat, nimic care să poată fi depistat în lume. Cu toate acestea, noi avem percepții, percepții pe care le resimțim ca provenind din afara subiectivității noastre, ca și cum acea materie, inexistentă, de altfel, ar afecta subiectul. Întotdeauna percepem ceva bine determinat, însă tocmai de aici rezultă că reprezentările noastre nu sunt provocate de materie, care nu avea nici un fel de determinare, care nici măcar nu exista. De unde Berkeley trage concluzia potrivit căreia percepțiile și reprezentările noastre despre lume nu sunt altceva decât niște constructe ale subiectivității, ale eului, care există atât timp cât sunt percepute. Lumea, sub forma percepției, este o efemeridă dependentă de subiect.

Dar cum împacă totuși filosoful aceste două laturi ale problemei: non-existența în general și existența, fie ea și efemeră, pe timpul

perceperii, a unui existent determinat? Soluția găsită este destul de ingenioasă, pentru că dă în egală măsură un răspuns și întrebării ce se va naște mai încolo, cu privire la existența mai multor subiectivități, a mai multor eu-ri. Și anume, prin admiterea existențelor particulare, căci percepția nu poate fi separată de ideea particularului, care este în același timp un particular distinct.

Demersul berkeleyan are coerență așa cum l-a gândit autorul, pentru că se sprijină pe o teză pe care de fapt dorește să o nege: teologul irlandez este sedus în întreg travaliul său de convingerea că *eul* este o substanță, că este singura substanță, dacă e să fim preciși, și că în afara acestuia o alta nici nu ar putea exista. Supoziție care, în ciuda faptului că nu este explicită și asumată ca atare de către autor, îi permite construcția filosofică solipsistă. Dar nu așa ceva vroia de fapt Berkeley! El dorea să arate imposibilitatea existenței oricărei substanțe. Însă nu o poate face pentru că nu poate admite că procesul de cunoaștere nu este developarea relației dintre conștiință și existență și că ar fi doar un simulacru de relații intra-subiective în care cunoașterea s-ar anula, în care știința nu ar mai fi posibilă.

Ego sum

Convingerea pe care o avem asupra existenței lumii nu se poate baza doar pe convingerea că lumea a existat cu adevărat în trecutul nostru, pentru că nu putem extrage de aici nici un argument. Nu putem crede în realitatea anteriorității noastre pentru a dovedi tocmai acea anterioritate.

Cu toate acestea, convingerile pe care le exprimă „simțul comun" cu referire la existența lumii externe ne impun recunoașterea ei, în ciuda faptului că nu avem argumente concludente pentru a o demonstra. Dacă demonstrarea realității este o sarcină extrem de dificilă, dacă nu chiar imposibilă, urmează că punctul de vedere solipsist poate fi admis sau că demonstrarea realității lumii externe nu este sarcina filosofiei.

Chiar dacă vom avea rezerve în a crede că suntem singurul subiect prezent și real, vom fi totuși contrariați într-o oarecare măsură de existența și de prezența altor subiecți. „Tu", „el" sunt entități problematice, pentru că, de fapt, nu recurgem la solipsism decât atunci când

ne dăm seama și de existența altor subiectivități, cărora, e drept, le refuzăm același statut pe care ni-l acordăm nouă. Oricât de mult am dori să credem că singurul subiect al lumii se reduce la ceea ce desemnez prin „eu" – particulă care mă desemnează pe „mine", autorul acestui gând – nu putem să nu ținem cont că diferențierea pe care o facem între persoanele și subiectivitățile care se ascund în spatele „aparențelor" celorlalți nu ar fi posibilă dacă nu ar avea la bază existența unei oarecare asemănări. Or, o astfel de asemănare nu prezintă decât acele entități care ridică și problema propriei existențe, dar nu a existenței ca obiect fizic al lumii, ci a existenței ca subiect în propria-mi lume. „Celălalt" este problematic pentru solipsist deoarece simpla aderare la această doctrină (sau convingere) nu e de natură să rezolve toate contradicțiile în care se va găsi proiectat eul solipsist.

Faptul că experiența solipsistului poate fi comunicată și înțeleasă de un altul, solipsist la rândul lui sau nu, este o altă problemă pe care o are de înfruntat această atitudine filosofică. Dacă e să fim riguroși, ar trebui să presupunem, noi, cei care ne aflăm în afara solipsismului, că această convingere nu poate fi exprimată deoarece exprimarea ei nu are sens. Cui i s-ar adresa? Dacă existența oricărei alte subiectivități este exclusă, urmează că funcțiile limbajului și ale comunicării nu se pot împlini, chiar dacă solipsistul le exercită.

În prima parte a *Principiilor filosofiei* (1644) sale, care se intitulează tot *Principii ale cunoașterii* omenești, și Descartes își începuse analizele pornind de la subiect, de la *ego*. Dar pentru filosoful francez acest început nu reprezenta decât momentul declanșator al cunoașterii, punctul din care *ego*-ul se aventurează spre lume, spre cunoașterea ei. Îndoiala carteziană este primul moment al cunoașterii și principiul metafizic care va face posibilă cunoașterea prin faptul că instituie raportul de imanență dintre subiect și obiect. La Berkeley totul se petrece în oglindă, relația dintre subiectivitate și lume este invers simetrică: *eu*-l nu mai poate susține existența materiei, dimpotrivă, este constrâns să respingă existența ei, iar îndoiala nu mai are nici un caracter metodic, nici unul principial, ci este pur și simplu culoarea finală pe care o va căpăta orice tentativă de abordare epistemică a relației dintre subiect și obiect. O dată cu afirmarea existenței particulare a eu-lui, Berkeley neagă existența

obiectului propriu-zis, nemairămânându-i decât subiectul cu percepțiile și ideile sale. În acest fel, cunoașterea încetează a mai fi o veritabilă relație între subiect și obiect, pentru că între conștiință și lumea reală este ruptă orice legătură, aceasta din urmă fiind redusă la un simulacru de relații consensuale intersubiective.

Solipsismul mai trebuie să concilieze două contradicții pe care el însuși le naște: dacă obiectul nu există decât în spiritul unicului subiect, fiind cu totul diferit de acesta, cum e posibilă această existență cu totul diferită de subiect, de vreme ce subiectul e unica existență? Pe de altă parte, de ce trebuie ca obiectul să fie cu totul diferit față de subiect? Nu tocmai asta susținea solipsismul, că lumea este un produs al subiectului? Dar, dacă este un produs al acestuia, ne-am aștepta ca natura lor să fie una comună. Însă nu e așa. Solipsismul continuă să susțină că există o diferență de natură între subiect și lumea sa, care i se prezintă prin intermediul perceptivității. Iar ceea ce face lumea să aibă ceva în comun cu natura spiritului, cu subiectivitatea sa ontologică, nu-i produce acestuia nici o percepție. Imaginea pe care o are solipsistul despre lume devine o reprezentare iconică. Dacă s-ar admite supoziția solipsistă extremă și riguroasă – a existenței unui singur subiect –, atunci am fi obligați să ne închipuim că este posibilă reprezentarea totală a lumii exterioare, o reprezentare care acționează asupra subiectului pe principiul unei selectivități ascunse, însă foarte bine coordonate cu facultățile perceptive. Nu ne împiedică nimic să credem în așa ceva, dar, în lipsa celor mai vagi argumente ce se pot aduce în sprijinul acestei presupuneri, ea nu rămâne mai mult decât o reverie care nu are nimic de-a face cu filosofia. Așa că reprezentarea iconică a solipsistului despre lume este una goală de conținut. Prin urmare, și diferența pe care o pretinde, în ceea ce privește natura lumii exterioare, este, la rândul ei, fie goală de conținut, fie falsă.

Așa se face că ne menținem în bună măsură convingerile noastre despre lumea exterioară, chiar dacă s-ar putea ca ele să fie false și chiar dacă nu avem nici un argument suficient de puternic pentru a exclude definitiv și irevocabil această posibilitate.[1]

---

[1] *Cf*. Nagel, Th., *Oare ce înseamnă toate astea? – O foarte scurtă introducere în filosofie*, p. 17.

1.2.2. Experiența carteziană a subiectivității

Solipsismul reprezintă o rătăcire singulară a gândirii care dorește să valorizeze subiectivitatea. După cum am văzut, chiar în interiorul acestor tentative există deja curente care așază solipsismul în perspective critice, care încearcă să recupereze *ego*-ul, să-i redea realitatea ontologică ce i-a fost conferită de către Descartes prin ajungerea la *ego* și desemnarea acestuia ca sursă ontologică și metafizică a subiectului, lucru ce se petrece în experiența meditativă pe care o parcurge filosoful atunci când se hotărăște să regândească tot ce se cunoștea până la el și, dacă se putea, să adauge și câteva noi idei.

În ciuda primei constatări, cum că se poate îndoi de absolut toate lucrurile lumii, cugetul realizează că totuși ceva rămâne constant și rezistă îndoielii căreia i-a fost supusă cunoașterea. Acest invariant este însuși faptul cogitării, care devine astfel cunoștința cea mai sigură dintre toate cele pe care spiritul le-a întâlnit în procesul de negare și respingere a cunoștințelor sale, așa cum își începuse Descartes demersul: „… pentru că nu putem accepta să concepem că ceea ce gândește n-ar exista cu adevărat tocmai atunci când gândește, pentru că, în ciuda tuturor celor mai bizare supoziții, nu ne vom putea împiedica să credem că această concluzie *gândesc, deci sunt* nu ar fi adevărată și, prin urmare, prima și cea mai sigură ce se prezintă celui care își conduce gândurile sale în ordine".[1]

Cogito ergo sum

Acest scurt enunț e cel despre care se spune că a deschis epoca gândirii moderne. Cu toate acestea, nu trebuie să presupunem că ideea *cogito*-ului i-ar aparține în exclusivitate lui Descartes. Ea a mai fost prezentă și la alți gânditori, anteriori lui. De altfel, paternitatea formulei, a enunțului ca atare, a fost contestată chiar la apariția *Meditațiilor metafizice* (1641) de către Arnould (1612-1694), doctor în teologie. Acesta arăta că ideea *cogito*-ului poate fi găsită încă în lucrările Sfântului Augustin (354-430), și anume în *Soliloquia* (~387). Ne putem întreba, desigur, dacă un asemenea reproș este îndreptățit, mai ales că Descartes cunoștea această scriere, după cum reiese

[1] Descartes, R., *Les principes de la philosophie*, Librairie Delagrave, Paris, 1919, p. 33.

din scrisorile către statornicul său prieten de la Paris, părintele Marin Mersenne (1588-1648), încă din anul 1637, anul apariției *Discursului despre metodă*. Într-una dintre aceste scrisori el spune foarte explicit că există o diferență ce trebuie avută în vedere atunci când se compară ideea *cogito*-ului care apare la el și aceeași formulare a termenului ce apare la Augustin: diferența constă în intenția cu care este folosit acest termen și, cel mai important, în rolul diferit pe care urmează să-l joace acest concept în filosofia sa, în deducția ideilor. De altfel, prezența acestui concept metafizic la filosofi anteriori lui Descartes nu e de natură să surprindă. De multă vreme era evident pentru filosofi că gândirea nu poate să nu se replieze asupra ei înseși, încercând să-și surprindă caracteristicile și să le definească. Mai ales că sensurile termenului *cogito* chiar asta exprimă: „a se gândi", „a se referi la idei", dar și „a strânge la un loc", „a aduna". Iar cogitarea vizează tocmai acțiunea gândului care reduce și surprinde într-o unitate ceea ce gândește și ceea ce este gândit. Dată fiind această polisemie a termenului, el nu putea trece neluat în seamă de către gânditorii Evului Mediu. Ca și ei, Descartes încearcă să exprime prin *cogito* unitatea ultimă a gândirii și starea de sinteză a ei, dar, în același timp, și primul adevăr stabil, neunivoc și indubitabil la care ajunge spiritul după ce a supus îndoielii toate cunoștințele sale.

*Comentarii şi obiecții aduse **ego**-ului*

Încă de la apariție, *ego*-ul disimulat în enunțul *cogito, ergo sum* a provocat felurite comentarii, întâmpinări și obiecții. Ele au fost făcute de către contemporani ai filosofului, prieteni și adversari, dar și de către filosofii de mai târziu care s-au aplecat asupra operei sale. Toate acestea nu au făcut decât să sublinieze mai mult faptul că experiența filosofică făcută de Descartes este emblematică pentru vremea sa, el fiind cel care a reușit să dea sens și să pună în lumină o idee ce nu a rodit în nici un fel în istoria gândirii de până la Descartes, ce nu și-a dezvăluit potențialul până când nu a fost epuizată în valențele sale și exploatată pe deplin de către filosoful francez.

Analiza obiecțiilor ce s-au adus experienței carteziene se grupează în principal în jurul a două tendințe. Una dintre ele susține că enunțul nu este decât un simplu silogism și trebuie tratat ca atare, iar o alta

susține că, dimpotrivă, enunțul este expresia unei intuiții, exprimând o experiență inanalizabilă. Le vom urmări pe amândouă, căutând să le arătăm valențele, dar și limitele, iar la sfârșit vom încerca să oferim o posibilă interpretare a acestui enunț.

Silogism

Datorită formei cvasideductive pe care o are propoziția *cuget, deci exist*, o serie de comentatori au interpretat acest enunț ca fiind concluzia unui silogism. Reprezentativă pentru acest curent este opinia lui Arnauld Reymond, care dedică problemei studiul *Le cogito*[1]. El pleacă de la premisa că îndoiala radicală impune două condiții indispensabile realizării sale: un ansamblu de date care formează materia unei raționări, și capacitatea rațiunii, oricare i-ar fi natura, de a face ipoteze asupra acestor date și de a trage de aici concluzii.

Altfel spus, orice acțiune a rațiunii impune materialului asupra căruia lucrează forma „*dacă..., atunci...*". Pentru a demonstra că propoziția *cogito, ergo sum* este un silogism, el începe prin a analiza arhicunoscutul enunț „Socrate este muritor". Știm despre acesta că este concluzia silogismului care are ca premisă majoră propoziția generală „Toți oamenii sunt muritori", iar ca premisă minoră propoziția particulară „Socrate este om". Iar dacă despre adevărul acestei deducții silogistice ne este permis să ne îndoim – atâta vreme cât nu am verificat dacă într-adevăr *toți* oamenii sunt muritori –, nu ne putem îndoi totuși de validitatea concluziei, pentru că ea este rezultatul aplicării unei reguli silogistice deductive valide: suprimarea termenului mediu.

În viziunea lui Reymond și a tuturor celor care susțin interpretarea silogistică a enunțului *cogito, ergo sum*, deducția *ego*-ului comportă două momente ce se succed instantaneu. Primul e acela în care spiritul concepe ipoteza majoră în virtutea legilor gândirii și a ideilor acumulate anterior, legi și idei fără de care ar fi imposibilă gândirea. Apoi le opune ipoteza minoră, ca o consecință directă a faptului că spiritul se îndoiește de ceea ce cunoaște la un moment dat, ipoteză consolidată și adevărată chiar și pentru cazul în care spiritul nostru este înșelat de un geniu rău.

---

[1] *Cf.* Reymond, A., *Le cogito,* în *Revue de Métaphysique et Morale,* 1923, p. 541 & urm.

Prin urmare, adevărul concluziei dedus din premisele de la care se pleacă se impune irezistibil gândirii, ceea ce face gândirea să fie o expresie similară pentru existență, deoarece nu se poate presupune gândire în afara existenței a ceva care ar gândi. Dar aici se ridică întrebarea: Există un *ceva* care gândește? Răspunsul îl găsim în cel de-al doilea moment pe care-l comportă *cogito*-ul: ajung la concluzia că *eu* gândesc din aceea că emit ipoteze și că mă îndoiesc, că le supun verificării, deci *exist*. În felul acesta, *ego*-ul se vrea a fi verificarea unei ipoteze a cărei veracitate se impune în mod necesar spiritului, căci de la ea pleacă.

Ceea ce ni se propune de către susținătorii curentului silogistic de interpretare este de fapt o conjugare între două planuri, cel al logicii și cel al factualității, ajungându-se astfel la formula unui realism rațional. Abia într-o asemenea interpretare se înlătură distincția dintre reflecția filosofică și metoda cercetării științifice. Astfel, pentru fiecare dintre cele două planuri de analiză, interpretarea ne arată că, dată fiind o ipoteză, postulându-se apoi o relație, acțiunea cognitivă nu constă decât în verificarea validității ei, iar nu în verificarea întemeierii acesteia, așa cum spera și încerca Descartes. Consecințele ce decurg din astfel de concluzii ar fi descurajante pentru ontologie și metafizică, deoarece nu s-ar mai putea postula dintru început un concept absolut, cum este cel al lui Dumnezeu, din care să irumpă explicația realului.

Un alt comentator al cartezianismului, Octave Hamelin[1] (1856-1907), se pronunță în favoarea unei interpretări nuanțate a *ego*-ului sub forma raționamentului. El pretinde că se poate modifica premisa majoră din structura silogismului transformând-o dintr-o propoziție cu subiect universal într-o propoziție cu subiect particular, în următoarea formă: „cel ce gândește există". Dacă se admite o astfel de modificare, concluzia silogismului se deduce doar din propoziții particulare, evitându-se obiecția cu referire la condiția de verificabilitate a enunțului afirmativ general (nu mai trebuie verificat dacă *toți* oamenii sunt muritori). Dar numai în aparență noua premisă este diferită de cea veche, căci prin trecerea subiectului gramatical al premisei majore la singular nu s-a obținut și reducerea sferei subiectului judecății. (Se poate pune, pe bună dreptate, întrebarea: „Ce este desemnat prin cuvintele *cel ce gândește*,

---

[1] *Cf*. Hamelin, O., *Le sistème de Descartes,* Ed. Vrin, Paris, 1928, pp. 123-135.

nu cumva ascundem doar numele *omenirii* prin acest pronume?“.) Hamelin avea însă nevoie de această modificare formală pentru a-și putea susține interpretarea, potrivit căreia adevărul concluziei unui silogism derivă dintr-un adevăr anterior ei, al premisei majore, mult mai general, mai sigur și mai puternic decât adevărul concluziei. Așa cum am mai spus, certitudinea asupra adevărului premisei majore „tot ceea ce gândește există“ este greu de obținut. Recurgând la modificarea subiectului din premisa majoră, în forma amintită, Hamelin consideră că aceasta nu este o judecată universală transcendentă celui ce gândește, ci doar o operație mentală, în care se substituie enunțul „cel ce gândește există“ cu conștiința faptului că *cel ce gândește* sunt *eu* gândind. *Ego*-ul nu face, așadar, decât să transpună în forma judecății această experiență. Deși atractivă, propunerea lui Hamelin și argumentația sa sunt departe de a fi satisfăcătoare. Dar el nu face decât să declare că premisa majoră nu este o propoziție transcendentă celui ce gândește și că „cel ce gândește“ în această experiență este „eu-l gânditor“, însă nimic din regulile de deducție silogistică nu autorizează existența și întreținerea unui raport, fie și posibil, între „eu“-l meu și „ceva – îndeajuns de abstract – ce gândește“.

Interpretarea hameliniană nu este cu totul nouă. Pierre Gassendi (1592-1655) a fost primul care l-a avertizat pe Descartes că formula *cogito, ergo sum* ar reprezenta, de fapt, un silogism privat de premisa majoră. Majora presupusă de către Gassendi era „Cel ce judecă este“. Dar în acest caz *ego*-ul nu ar fi fost decât o verigă într-un lanț mai lung al adevărurilor presupuse. Căci enunțurile de genul „cel ce judecă este“ presupun admiterea lor fără examinare și fără a fi supuse probei îndoielii. Dacă e să fim fideli proiectului cartezian al cercetării metodice a adevărurilor, ar trebui să calificăm astfel de enunțuri mai degrabă drept prejudecăți sau judecăți pripite, ceea ce ne-ar obliga, conform regulilor impuse de principiul îndoielii, să le eliminăm dintre cunoștințele noastre. Dacă enunțurile „cel ce gândește există“ și „tot ceea ce gândește există“ ar fi admise fără verificare, așa cum se cere în aceste interpretări, întregul proiect cartezian s-ar nărui. E adevărat că Descartes însuși pare să presupună unele condiții prealabile ale cunoașterii, dar aceste presupuneri trebuie acceptate doar ca presupoziții care fac posibilă orice încercare a noastră de a trece la examinarea cunoștințelor, și nu ca premise ce nu vor fi supuse niciodată îndoielii.

Răspunsul lui Descartes la acest gen de observație, după ce demontează sofistica prezentă în deducție – arătând că în astfel de cazuri intenția urmărită de autor este aceea de a translata de la o categorie de concepte la alta, folosindu-se în mod nevalid de plurivalențele limbajului –, pune în evidență faptul că acel *ceva* care să-i permită să considere că se află în prezența unei cunoștințe neîndoielnice trebuie să îndeplinească trei condiții: a) să fie o acțiune; b) să fie o facultate (o potență); c) să fie lucrul în care rezidă acea facultate.

Iar acest set de condiții nu îl îndeplinește decât *ego*-ul. Așa cum se prezintă, aceste condiții par a indica faptul că acel *ceva* – lucru sau substanță – ar putea fi conceput fără un subiect subzistent. Asta ar însemna că „ceva care gândește" nu ar avea nimic corporal, nimic material, or, cel puțin până acum, gândirea nu poate fi în afara unui subiect, fără un suport: „… gândirea nu poate fi fără un lucru care gândește și în general nici un accident sau nici un act nu poate fi fără o substanță căreia să-i fie act. […] La drept vorbind, noi nu cunoaștem substanța prin ea însăși, ci doar prin aceea că ea este subiect al unor acte".[1]

După cum prea bine se poate constata din aceste cuvinte, Descartes consideră că între termenii „substanță" și „ființă" există o sinonimie ontologică, iar în ce privește gândirea consideră că doar ea are privilegiul de a fi sesizată nemijlocit: numai prin gândire este perceput direct *ego*-ul. Așadar, *ego*-ul nu are sens și ființă decât prin subiect, așa cum fenomenul nu are sens decât prin substanță.

Cauza apariției acestei sinonimii ontologice a fost cercetată și de către Ludwig Wittgenstein (1889-1951), care, prin teoria „jocurilor de limbaj", a elucidat în bună măsură mecanismul de transfer dintre sinonimia semantică spre cea ontologică, indicându-i sursa: „Simțim atunci că în cazurile în care «eu» este folosit ca subiect, nu-l folosim pentru că recunoaștem o anumită persoană după caracteristicile sale corporale; iar aceasta creează iluzia că folosim acest cuvânt pentru a ne referi la ceva necorporal, care își are totuși sediul în corpul nostru. De fapt *acesta* pare a fi adevăratul ego, cel despre care se spunea «cogito, ergo sum»".[2]

---

[1] Descartes, R., *Două tratate filosofice – Reguli de îndrumare a minții & Meditații despre filosofia primă*, trad. C. Noica, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 326.

[2] Wittgenstein, L., *Caietul albastru*, trad. M. Dumitru, M. Flonta și A.P. Iliescu, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 152.

Intuiție

Un alt curent al interpretărilor presupune că enunțul prin care se obține formula *ego*-ului nu poate fi decât o „evidență nemijlocită" sau o „intuiție". Acest gen de interpretare se bazează pe faptul că tradiția filosofică de până la Descartes ignora algoritmarea și recursivitatea, de unde concluzia că nu se poate concepe acțiunea generatoare a recursivității inconștiente asupra algoritmizării conștiente. Aceasta este opinia lui Edgar Morin[1], care arată că supoziția intuiției este mai mult decât justificată, deoarece această acțiune presupune o căutare în care se angajează spiritul, o investigație în condițiile în care nimic din afara sa nu îi furnizează vreo certitudine. Prin urmare, pare firesc ca ajungerea la o cunoștință adevărată să fie validată doar prin sine, printr-o autointuire, în urma căreia *ego*-ul se impune nemijlocit, în orice condiții, dincolo de orice posibilitate de îndoială. Prin urmare, *ego*-ul pare a fi o intuiție nemijlocită care nu se poate funda mai mult. O intuiție ce se impune cu o forță și o evidență nemijlocită, dând măsura și modelul existenței veritabile.

Toate acestea ar putea fi așa dacă Descartes însuși n-ar exprima îndoieli în această privință: „… nu e destul să existe (ceva – *n.n.*) în așa fel încât să ne facă să îl intuim; căci numai atât nu ne indică nimic care să trezească o cunoaștere anume în mintea noastră…"[2]. Așa cum ni s-a prezentat până acum, *ego*-ul rămâne un proces viu care exprimă un dat. El nu este încă o dovadă ontologică. Pentru a face dovada capacității sale ontologice, el trebuie să asigure trecerea de la esență, unde spiritul a ajuns prin îndoială, înapoi la existență. Dacă rămâne o simplă intuiție, *ego*-ul nu este încă un obiect ontologic, el nu furnizează *ratio essendi*, ci doar *ratio cognoscendi*. Desigur, în formula sa un prim adevăr este implicat, acela că „sunt un subiect gânditor", deoarece pe presupoziția identității dintre „eu" și „ființa mea" intuiesc *ego*-ul, dar numai atât nu este de ajuns. Ajungând în acest fel la *ego* nu facem decât să ocupăm un punct de plecare.

---

[1] *Cf.* Morin, E., *La méthode*, vol. 3, *La Connaissance de la Connaissance*, Ed. du Seuil, 1986, p. 123 & urm.

[2] Descartes, R., *Les principes de la philosophie*, p. 68.

***Ego**, principiu al subiectivității*

Constituindu-se ca adevăr revelat de îndoiala însăși, *ego*-ul cartezian își dezvăluie natura de principiu metafizic și ontologic prin faptul că este cel care permite spiritului, pentru prima dată, să opereze distincții, la început foarte generale, dar mai apoi tot mai determinate, în câmpul cunoașterii. Prima distincție care devine evidentă datorită acestui principiu este aceea a diferenței dintre *res cogitans* și *res extensa*. Continuând parcurgerea inversă a drumului făcut de îndoială, spiritul descoperă în sine un șir de idei clare și distincte, un șir de cunoștințe sigure despre lume. Mai bine spus, în această mișcare spiritul conferă caracter de pozitivitate acelor cunoștințe despre care spunem că sunt neîndoielnice și constant adevărate. Unele dintre acestea fuseseră detașate anterior, în procesul îndoielii, ca fiind cunoștințe de care nu ne putem îndoi, dar prin aceasta nu erau încă și cunoștințe certe. Acest statut urmează a le fi conferit de către *ego*.

După ce a ajuns în posesia celei mai sigure și adevărate cunoștințe, după ce și-a demonstrat propria existență, spiritul trece la căutarea referinței acestei idei, care trebuie să fie distinctă de altele și caracterizată pe deplin de ceea ce s-a dovedit a-i fi nota esențială – gândirea –, și care să se delimiteze totodată de acel domeniu în care acțiunea îndoielii era neîngrădită și eficace. Pentru a realiza acest fapt, un nou proces trebuie început: „Ca urmare, voi cugeta acum din nou ce anume am socotit altă dată că sunt, înainte de a fi căzut asupra gândurilor de față; de unde voi înlătura, apoi, ceea ce prin argumentele înfățișate poate fi clătinat oricât de puțin, ca astfel să rămână până la urmă doar ceea ce e sigur și neștirbit".[1] În continuarea acestui text din *Meditații,* Descartes prezintă cu multă migală întreaga argumentare care îl va conduce la concluzia că sufletul este esența omului, iar această esență, fiind atât de deosebită de restul lucrurilor pe care îi e dat să le cunoască, nu se poate să fie de aceeași natură cu ele, ci neapărat natura lui trebuie să fie esențial deosebită de a lor, a lucrurilor.

Descartes respinge toate genurile de definiții ce i-au fost date omului de către cei ce au gândit până la el această problemă, ca făcând

---

[1] Descartes, R., *Două tratate filosofice – Reguli de îndrumare a minții & Meditații despre filosofia primă*, p. 253.

parte dintre acele cunoștințe în care deja spiritul său se îndoise că ar putea găsi urme de adevăr. Bazându-se pe singurul adevăr neîndoios rezultat în urma principiului îndoielii, el poate afirma ce este acel *ceva* ce gândește. Însă numai cu aceste cuvinte nici Descartes nu a răzbit prea mult asupra distincției pe care o presupusese între două naturi diferite. Trecând în revistă toate premisele sale, de această dată din perspectiva *ego*-ului, concluzia la care ajunge se rezumă la aceea că, respinse ca fapte dovedite nesigure de către îndoială, lucrurile, fenomenele, o seamă de alte cunoștințe pot fi admise ca fapte ale gândirii, în formele în care acestea se produc: „a gândi, a imagina, a simți, a se înșela" pot fi deci admise ca idei. În acest moment întreaga experiență, externă și internă, ar deveni fapt al cogitării, ba chiar produs al ei. Or, Descartes nu poate accepta o atare concluzie, pentru că, în sensul filosofiei sale, și cunoașterea lumii date rămâne o posibilitate reală.

Riscul pe care-l sesizează Descartes în acest moment este evident: s-ar părea că realitatea externă, caracterizată prin întindere, nu e decât un alt fapt de gândire, o altă idee. Ceea ce ar nărui orice construcție care crede în realitatea externă a lumii. Metafizica însăși nu ar mai fi posibilă, pentru că orice gând despre realitatea ultimă a lumii ar reveni la a fi un fapt de conștiință. Descartes nu a negat nici o clipă realitatea lumii ca lume externă, ci a căutat temeiul acesteia și al cunoașterii adevărate a ei. În dubla traversare a câmpului cunoașterilor noastre, spiritul se convinge că ele ni se pot prezenta ambivalent: atât imperfecte și confuze, cât și clare și distincte. Jocul de aparențe – între îndoială și certitudine – ce se petrece în fața spiritului nostru solicită multă atenție în ceea ce privește folosirea cuvintelor și a judecăților noastre, deoarece se pare că deducerea adevărului pe una dintre căi neagă deducerea aceluiași adevăr urmând calea cealaltă.

Pentru demonstrarea realității lumii, Descartes recurge la analiza experienței topirii unei bucăți de ceară, experiență care relevă constanța fizică a lumii materiale, confirmându-i existența chiar în plin proces al transformării. Realitatea nu este o iluzie și nici o proiecție a *ego*-ului în afara sa. Dimpotrivă, *ego*-ul revelează, o dată în plus, așadar, dubla legătură ce există între domeniile empiric-logic și cel fizic-metafizic, legătură ce pune spiritul în posesia unui prim adevăr nu doar de natură logică, ci și reală. În consecință, orice evidență clară și distinctă devine analoagă evidenței conștiinței.

Stabilind o distincție de fond între cele două naturi, *res cogitans* și *res extensa*, Descartes stabilește și o distincție între două lumi: una internă subiectului, inteligibilă și comprehensivă prin acțiunea *ego*-ului, și o alta, externă subiectului, perceptibilă prin simțuri, dar inteligibilă datorită interacțiunii *ego*-ului cu lumea lucrurilor fizice. Abia acum îndelungata strădanie de definire a celor două substanțe distincte a fost dusă la bun sfârșit. Abia acum se poate spune cu toată siguranța că prin *ego*-ul cartezian trebuie să înțelegem mai mult decât concluzia unui silogism, o deducție care se obține urmărind relațiile dintre termeni. Este cu mult mai mult decât toate acestea la un loc. Este un principiu care participă la construcția unei ontologii ce are în fundal *ego*-ul, concept ce operează simultan în orizontul subiectivității și în orizontul existenței, producând distincția dintre lumea subiectivității și subiectivitatea lumii.

1.2.3. Subiectivitatea psihologică

Experiențele de tip cartezian asupra subiectivității ne arată că *ego*-ul își este accesibil sieși doar din interior, pe calea *cogito*-ului. Pândite fiind de capcana solipsismului, aceste experiențe cognitive se cereau echilibrate de altele, care să arate că eul poate deveni accesibil și altora, din exterior, probând astfel că existența subiectului și existența lumii sunt veridice în egală măsură. Așa s-a ajuns la ideea că studiind manifestările, atitudinile și conduitele persoanelor vom avea la dispoziție tot atâtea căi de a ajunge în miezul subiectivității.

John Locke (1632-1704) a fost cel dintâi care s-a opus gândirii lui Descartes, considerând, în *Eseu asupra intelectului omenesc* (1690), că sufletul este o *tabula rasa*, în care senzațiile sunt cele care înscriu ideile, și că nimic din ceea ce ne este cunoscut nu provine dintr-o cunoaștere înnăscută, cum pretindea Descartes. Locke a inițiat teoriile empiriste cu privire la constituirea eului și a subiectivității.[1] El nu era preocupat de cunoașterea spiritului, ci de observarea manifestărilor acestuia și, mai precis, pentru a răsturna teoria ineistă a lui Descartes, de psihogeneza externă a cunoștințelor.

---

[1] *Cf.* Parot, F. & Richelle, M., *Introducere în psihologie*, trad. D.Ș. Săucan, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 47.

Immanuel Kant (1724-1804), care a fost preocupat și de probleme legate de manifestările sufletului, numește cercetările psihologiei empirice antropologie, considerând că aceasta poate fi abordată sub două aspecte: fiziologic și pragmatic[1]. Cercetarea fiziologică se ocupă de modalitatea naturală de a fi a omului, iar cercetarea pragmatică analizează ceea ce face omul ca ființă înzestrată cu capacitatea de a alege și de a se comporta etic.

În bună măsură, psihologia devine în epoca romantismului metoda de întemeiere a unei noi metafizici, care încearcă să evacueze mai vechea concepție metafizică a iluminismului, ce considera rațiunea ca sursa sigură a cunoașterii. Întoarcerea omului spre experiență înseamnă și o tematizare a sufletului legitimat de experiență.

Așa se face că atunci când s-a conturat ca disciplină autonomă, desprinzându-se de filosofie, psihologia a abordat subiectivitatea dintr-o perspectivă extrem de concretă și reală. Întrebările cărora caută să le dea răspuns psihologia nu privesc esențele adânci ale problemei, cele ce țin de ontologie, ci se rezumă să facă descrieri ale acestei realități, pe care o consideră ca atare, ca o realitate dată în conținutul subiectului ce îmbracă forma conștiinței. Reflexivitatea de sine a subiectivității capătă, așadar, din perspectiva acestei discipline, un nume foarte concret: psihicul. Aceasta ne va ajuta mult în înțelegerea fenomenelor pe care le trăiește subiectivitatea, dar, vom vedea, nu înseamnă nicidecum că simplifică lucrurile. Abia dezvoltarea teoriilor psihologice arată complexitatea problemei pe care o ridică, chiar și la nivelul exteriorității, subiectivitatea.

Sensurile sub care devine operațional conceptul subiectivității în psihologie – psihicul – se referă la cunoașterea de sine, dar și la proprietățile generale ale stărilor mentale. În egală măsură, atunci când nu consideră conștiința un dat, teoriile moderne, care s-au desprins de tentațiile ontologiste, privesc conștiința ca pe un tip de realitate structurată și orientată spre funcții specifice cunoașterii.

Dar conștiința ridică următoarele probleme: În ce mod poate deveni subiectul obiectul propriei observații? Conștiința însoțește orice stare mentală? Dar dacă ea doar „însoțește" unitatea acestor stări

[1] *Ibidem*, p. 56.

mentale, pe care subiectul le poate recunoaște ca aparținând unei unități identice cu sine, ce unifică aceste stări mentale? Toate aceste probleme ce privesc definirea stărilor de conștiință sunt generate de faptul că nu se poate eluda o anumită întrepătrundere și determinare reciprocă pe care o identificăm între trăire și judecată atunci când vorbim despre conștiință. Dat fiind că suntem conștienți în egală măsură atât de trăirile noastre, cât și de judecățile pe care le facem, este raționalitatea o funcție a conștiinței psihologice? Trăirea este un derivat al raționalității?

Ambiguitatea pare că se adâncește cu fiecare pas pe care-l facem pe tărâmul psihologiei. Cu cât încercăm să lămurim și să clarificăm mai bine conștiința, ca formă reală a subiectivității, cu atât ni se impune mai mult problema realității obiective, a lumii. Devine evident faptul că psihologia nu va putea separa acești doi versanți ai problemei și că întotdeauna când va vorbi despre conștiință va face conexiuni în realitate. Cele două concepte se vor condiționa reciproc și, în același timp, se vor susține. Demersul psihologic nici nu își propune să scoată subiectul din lumea realităților obiective și obiectuale, pentru că, dacă ar face-o, conștiința nu ar mai avea de ce să fie con-știentă, ar fi lipsită de reperul ei fundamental.

De regulă, conștiința este analizată sub următoarele forme: reflexia (relația cu sine), afectivitatea (relația cu celălalt), experiența realului (relația cu realul determinat), personalitatea (relația cu propria subiectivitate reală), voința (relația cu realul nedeterminat, dar și cu subiectivitatea reală nedeterminată). Acestor relații, mediate de senzorialitate, de memorie, de percepție, de comunicare, considerate ca procese specifice ale psihicului, li se adaugă o anumită structură de temporalitate și de spațialitate în care trăiește subiectivitatea. Pentru că structurile psihicului, ale conștiinței, o arată chiar procesele memoriei, nu sunt altceva decât un mod de a dura. Calitatea procesuală a acestei structuri o face să se asemene melodiei, care *este* atât timp cât *durează*, după care se topește în neant. Asemenea melodiei, psihicul – conștiința, până la urmă – este o dependență de durată, altfel spus, de timp. Când încetează durata conștiinței, încetează și existența sa. Dar și spațiul este implicat de relațiile conștiinței cu realitatea internă și externă. El este conținutul concret și determinat al unui moment de actualitate a conștiinței. Componenta rezultată ca urmare a compunerii

vectorilor spațiali, celor temporali și celor relaționali din structurile psihologice determină subiectivitatea circumscrisă unei trăiri determinate, particulare, aparținând realității. O remarcă aparte trebuie făcută în privința comunicării, pentru că această modalitate de relație este una care leagă, pune în conexiune, este adevărat, dar în aceeași măsură reprezintă și o renunțare a subiectului la sine, o ex-punere a sa. Comunicarea nu este numai semnul conștiinței de sine, ci și modalitatea de experimentare a conștiinței. Reprezintă însă și modalitatea cea mai concretă, transcendentă, de a fi a eu-lui. Comunicând, subiectul se deschide spre lume pentru a o capta, dar și pentru a i se oferi, dar se deschide și spre el însuși, ca spre o altă lume, pentru a se cunoaște și re-cunoaște. Comunicând, subiectivitatea nediferențiată se identifică și se individualizează ca persoană. Iată, o dată mai mult, cât de strânsă este relația dintre psihism și realitate, relație care denotă caracterul realist al subiectivității, așa cum înțelege să-l discute psihologia. „Subiectivitatea nu se constituie ca persoană decât asumându-și temporalitatea care ajunge să coincidă cu transcendența sa. Eul se transcende abia când există posibilitatea distrugerii lui de către actul trăit.“[1] Oferindu-se lumii, eul devine obiect al acesteia, se anulează pe sine în trăire, inserându-se în lume.

Problema conştiinței psihologice şi a eului psihologic

Când este vorba despre sine, eul psihologic se percepe drept conștiință. Dar esența acestei conștiințe, din punctul de vedere al psihologiei, e mai greu de definit, pentru că eul nu mai este o stare a conștiinței, ci este însăși conștiința. O posibilitate de reflectare a fost totuși încercată în psihologia fenomenologică, de către Edmund Husserl (1859-1938), prin faimoasa metodă a reducției eidetice. Reducția eidetică este o metodă de reflecție care constă în varierea continuă a unei reprezentări pentru a-i degaja esența, caracteristica universală. Dacă e vorba despre o stare emoțională, în urma reducției eidetice se poate spune că aceasta reprezintă o imposibilitate momentană de adaptare la solicitările din mediul subiectului. În psihologie, reducția eidetică diferă de analiza genetică prin aceea că aceasta din urmă nu permite

[1] Ey, H., *Conștiința*, trad. D. Grama, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 54.

degajarea esenței lucrurilor, a stărilor de fapt, ci pune în evidență condițiile în care se produce evenimentul psihologic. De aceea, concluzia cercetărilor fenomenologice indică un anume paradox al sferei eidetice a conștiinței, a eului psihologic. Psihologia eidetică poate pune în evidență mai multe niveluri eidetice, ca indici regionali, ale conștiinței, până acolo încât ajunge să vorbească despre o conștiință care are puțin de-a face cu corpul, sau chiar cu eul, ca despre o conștiință asubiectivă. Despre aceasta însă vom vorbi ceva mai încolo.

O opinie mult diferită exprimă Martin Heidegger (1889-1976), care, plecând de la aceleași date ale cercetării psihologice, urmând aceleași metode ale reducției fenomenologice, ajunge la concluzii care îl contrazic pe Husserl. Pornind de la distincția ontică, specific heideggeriană, dintre ființa-lucru și ființa-subiect (ființa vie, *Dasein*-ul), Heidegger consideră că, în virtutea inadecvării cauzalității *Dasein*-ului și a lucrului, o fenomenologie psihologică, a psihicului, nu este posibilă. Această imposibilitate e dată de apariția simultană și indelebilă a conștiinței și a analizei de sine a conștiinței. În concepția sa, lumea și realitatea umană sunt inseparabile, și nu a apărut încă acea știință care să poată să aplice o metodologie unitară totalității (lumii în general) și particularității (lumii subiectului). O „punere între paranteze", o „suspendare" pe timpul analizei de sine a conștiinței, nu este posibilă, deoarece conștiința este mereu „în relație" cu sine.

Acestei relații permanente cu sine a conștiinței psihologia îi dă un nume precis: eul. Eul – eu însumi – desemnează subiectul experienței care nu se confundă cu câmpul conștiinței, el este rădăcina identității de sine a conștiinței și termenul ei de comparație, mereu în mișcare totuși. Această mișcare reprezintă istoricitatea persoanei.[1]

Avându-se pe sine în proprietate, aparținându-și, eul psihic se constituie ca model deplin al subiectivității psihologice. Eul are acces la sine pe căile reflexivității, pe care le controlează într-o manieră extrem de eficientă, și se cunoaște pe sine ca fiind singurul produs al subiectivității și singurul identificator al corporalității sale.

---

[1] *Cf. ibidem*, p. 233.

Ne putem întreba, pe bună dreptate: Ce fel de experienţe investighează psihologul? Nu cumva psihologia trece dincolo de limitele câmpului ei de cercetare? În demersul pe care-l întreprinde, psihologul se comportă ca şi cum nimic nu-l face să fie asemenea obiectului său de studiu: subiectivitatea unui eu. Or, tocmai acesta era punctul nostru de plecare: o realitate care în calitate de subiect se are în vedere pe sine ca obiect. Dar tocmai acesta este paradoxul: psihologul nu poate face abstracţie de similitudinea dintre eul-sine, ca subiect investigator, şi obiectul investigat, eul-persoană, subiectivitatea umană. Omul este întotdeauna un concept *a posteriori* al experienţei şi este dependent de condiţiile şi contextul definirii. În funcţie de epoci şi culturi, omul devine o noţiune contingentă. Doar prin ceea ce reprezintă ca propria-i lume, ca realitate umană, omul se recunoaşte pe sine ca subiectivitate activă. În *Psihologia emoţiei* (1939), Jean-Paul Sartre (1905-1980) consideră că e nevoie să fie depăşite analizele care se bazează pe acumularea de accidente, de întâmplări ale vieţii subiectului, pentru că acestea nu ne conduc în nici un fel spre esenţa fiinţei umane, şi că pentru a întemeia o adevărată psihologie trebuie inaugurată o psihologie transcendentală constitutivă, pentru că numai aceasta va putea să dea un răspuns demn de luat în seamă întrebării asupra esenţei conştiinţei, deoarece răspunsul obţinut în urma investigaţiei fenomenologice va fi chiar conştiinţa[1]. El ajunge la această concluzie pornind de la constatarea că stările psihice sunt *fapte*, şi nu *esenţe*, prin urmare stări care nu au neapărat o raţiune, o semnificaţie în producerea lor. Dar ca fapte ele sunt, există. Or, semnificaţia factualităţii nu poate fi revelată decât printr-un demers fenomenologic.

Problema destructurării câmpului conştiinţei

Conştiinţa, ca trăire a eului, cunoaşte situaţii paradoxale, de dedublare în interiorul aceleiaşi relaţii cu sine, de distanţare în sine, de ipostaziere în con-ştiinţă. În astfel de situaţii, unitatea câmpului psihic este afectată, fără a fi însă afectată şi identitatea eului. Câmpul conştiinţei psihologice nu se distruge, doar se destructurează. Din categoria fenomenelor destructurante ale câmpului conştiinţei fac parte şi stări naturale, firesti şi necesare, cum sunt somnul şi visul[2]. Somnul reprezintă

---

[1] *Cf.* Sartre, J.-P., *Psihologia emoţiei*, trad. L. Gavriliu, Ed. IRI, Bucureşti, 1997, p. 29.

[2] *Cf.* Ey, H., *op. cit.*, p. 91.

o incapacitate formală, care reduce conștiința până la aglutinarea în sine, pierderea conștiinței referindu-se la pierderea vigilității, pierdere care nu afectează nici identitatea, nici unitatea câmpului psihic, deși induce o stare în care conștiința iese în mod voluntar din prezență. În somn, conștiința este în afara prezenței, în afara structurilor temporale. Cu toate acestea, somnul nu viciază conștiința, dimpotrivă, într-o anumită măsură o revigorează, somnul fiind, în anumite situații, o reacție de protecție a conștiinței la solicitările prea stresante ale mediului, ale realității, ale prezentului. Prin somn, conștiința se retrage din prezent și din prezența conștientă pentru a se întoarce la originea atemporală.

În ceea ce privește visul, se poate spune că această manifestare reprezintă o trăire a conștiinței abandonată ieșirii din prezență, în ciuda faptului că nu mai este „vigilentă". Visul nu este o altă stare de evadare, asemenea somnului, pentru că ieșirea din somn nu înseamnă niciodată intrarea în vis. Dar ieșirea din vis poate să fie și revenire la starea de vigilență, și revenire la starea de non-vigilență. În vis, subiectul este sustras mundaneității fără a fi în afara existenței, oferind o trăire nemijlocită subiectivității, dar o trăire lipsită de realitate. Visul este o trăire spontană, în care imaginația lucrează astfel încât nu doar că furnizează referințe, dar realizează și relații de identificare cu subiectul, acesta regăsindu-se pe sine fie în postura de subiect, fie în postura de agent al scenariului oniric. Visul generează o conștiință falsă, este adevărat, dar o conștiință asumabilă de către subiect, o conștiință pe care acesta o recunoaște pentru că se recunoaște pe sine în ea. Deformarea câmpului identitar pe care o provoacă visul nu este completă și nici ireversibilă. Regăsirea „adevăratei" conștiințe de către subiect nu alienează amintirea conștiinței din vis. Cel mult, acesta constată că nu o poate integra într-o manieră coerentă, dar o recunoaște ca aparținându-i.

O altă categorie de stări destructurante ale conștiinței vizează stările confuz-onirice[1]. Dacă somnul privea vigilența și motilitatea subiectului, stările confuz-onirice privesc doar conștiința de sine. Delirul oniric scoate subiectul din sine, răpindu-i imaginea conștiinței, a identității, dar subiectul rămâne în continuare ancorat în lumea reală,

---

[1] *Cf. ibidem*, p. 94.

prezența sa în lume fiind marcată de senzorialitate, care încă este în funcțiune. Desubiectivizarea eului psihic, ca și în cazul visului, se realizează prin acțiunea imaginarului, care obiectivează identitatea într-o lume destructurată, dar pe care subiectul o neagă, de această dată.

Și într-unul, și în celălalt dintre cazurile amintite, eul psihic se poate întoarce la conștiința realității, a prezenței conștiente. Dar atunci când destructurarea câmpului conștiinței nu-i mai permite eului să facă distincția între aceste stări, când trăirile reale și trăirile halucinatorii sunt inseparabile, avem de-a face cu stări crepusculare și oniroide[1]. Trecerea de la fantasmatic la real dejoacă orice regulă a logicii spațio-temporale, plasând subiectul într-o a treia lume, undeva între conștiința subiectivă și realitate, în care trăirile capătă trăsături mistice. Cu toate acestea, identitatea câmpului conștiinței este asumată în chiar această imperceptibilă și halucinatorie trecere de la o stare la alta, demonstrând că destructurarea nu este încă totală.

Experiențele delirante și ale dedublării halucinatorii[2] prezintă inclusiv o destructurare a trăirii și a reprezentării, iar la acest nivel al stării halucinatorii este alterată deschiderea fundamentală a conștiinței către existență. În delirul halucinatoriu, con-știința nu se mai raportează în mod univoc la un centru al reprezentării sale, nucleul acestei reprezentări fiind dispersat, ci la psihism în general, raportările la eu fiind accidentale. Subiectul nu-și mai poate „vorbi" sieși, nu se mai poate percepe ca o prezență în identitate, ci ca o prezență observată de alte identități, halucinatorii și ele, care se prezintă ca iluzii ale unui „altuia" nicicând ajuns în câmpul conștiinței. Cazul extrem al experienței delirante este depersonalizarea, în care este implicată și experiența corporalității, a identității prezente în manieră exterioară, în care nucleul central al reprezentării subiectivității, eul, se dedublează, devenind bipolar, proiectând încă un eu în „lumea reală" și indicând deja certe tulburări ale schemei corporalității, nu doar ale celei a identității. În astfel de cazuri, schisma con-științei este completă și de cele mai multe ori ireversibilă, devenind patologică.

---

1 *Cf. ibidem,* p. 96.

2 *Cf. ibidem*, p. 99.

Trecând în revistă aceste stări destructurante ale câmpului conștiinței, am reușit să punem mai bine în evidență faptul că structura conștiinței se arată a fi, până la urmă, forma de actualizare, de prezentificare, de aducere în prezență activă și conștientă a unei subiectivități ce se reprezintă sieși ca o structură atomară, în care nucleul, eul psihic, se conturează și se delimitează în relațiile pe care le stabilește cu periferia senzorială a corporalității. De aici variata gamă a identității de sine și a elasticei conversii pe care o cunoaște topologia interioritate/exterioritate. Evadarea din starea prezenței în lume, evadare care poate fi experimentată chiar în situații nepatologice, reprezintă și o evaziune „reală" în topologia temporalității, într-un timp viitor și într-un timp trecut care se arată a fi reversibili și repetabili. Situațiile de dezorganizare a câmpului conștiinței ne permit să-i sesizăm mai bine structurile fundamentale decât dacă am face-o doar prin reflecție sau prin meditațiile pure ale *cogito*-ului.

Fenomenul destructurării câmpului conștiinței prezintă pentru demersul de față o importanță deosebită, deoarece sprijină o idee pe care o vom întâlni atunci când în discuție se va afla distorsiunea originară a subiectivității. Destructurarea câmpului conștiinței, a psihicului, denotă o posibilitate „reală" a distorsiunii „fenomenologice". Imaginarul destructurant pe care îl implică situațiile amintite mai sus permite conștiinței ca în jocul trecerii continue dintre interioritate și exterioritate să atingă *inversul* realității ca pe un invers al lumii. Destructurarea câmpului conștiinței (și, implicit, a eului psihic) este proba deschiderii, a breșei pe care o are la dispoziție subiectivitatea pentru a-și analiza propria origine.

În cazurile patologice de destructurare a câmpului conștiinței, are loc o afectare și a eului psihologic. Despre nevropați și psihopați se poate spune că sunt vigili, dar nu în sensul luciditătii, pentru că ei nu își posedă subiectivitatea psihologică. Se poate spune despre ei că se află încă în câmpul conștiinței, dar este o constatare pe care ei înșiși nu o pot face. Eul lor nu le mai aparține, „mine-le" lor nu le mai este la dispoziție, el este liber, detașat de câmpul conștiinței căreia ar trebui să-i servească drept nucleu, fiind supus doar virtualității impulsurilor ontologice, în virtutea subiectivității ontologice pe care nu o pierd, dar la care nu mai au acces. Această subiectivitate ontologică îi face *să fie*, dar le conferă o existență care nu este departe de cea ontică. În astfel de cazuri, eul și câmpul conștiinței se află în separație completă, mișcându-se încă în sfera subiectivității.

O observație a psihologilor trebuie menționată și elucidată corect. Atunci când se spune că „eul nu se constituie decât prin alienare“[1] este avută în vedere alienarea ca distanțare de sine, ca o luare de distanță față de sine a eului pentru a se putea „vedea“, pentru a se putea reflecta. Este o alienare constituantă, pentru că pe modelul depărtării de sine, vom vedea mai încolo, prin proiectarea sa în afara sinelui, se constituie și imaginea „celuilalt“, ca un alt eu, diferit de „Mine“. O extrem de precisă expresie a lui Paul Valéry (1871-1945) surprinde expresia alienării în care ne găsim mereu: „A fi singur însemnă a fi cu sine, a fi mereu doi, a acorda audiență celuilalt“[2], audiență la care *eu*-l nu este primit niciodată. „Celălalt“ este necunoscutul care ne însoțește mereu și pe care se pare că îl ascultăm mai mult decât ne ascultă el pe noi.

Alienarea maladivă, prin pierderea drumului de întoarcere la sine, are drept rezultat apariția subiectului autist. Acesta ar fi singurul îndreptățit să dezvolte sistemul de concepte al unui solipsism, dar nu o poate face din cauza pierderii relației cu sine, a con-științei. Și, chiar dacă ar putea-o face, autismul nu îi permite să comunice acest sistem, să-l actualizeze și să-l prezinte. Alienarea constituantă nu este o abstracție și nici o construcție apriorică, ci reprezintă singura posibilitate de garantare a identității dintre Mine și imaginea subiectivității centrate într-un Eu psihic.

Dar, chiar și atunci când nu o spune, psihologia lasă să se întrevadă o realitate: conștiința este modul specific de a fi al omului, altfel spus, omul este cel care are conștiință. Se poate constata de aici că, oricâte teorii descriptive i se aplică, conștiința rămâne în continuare un mediu – subiectivitatea umană – caracterizat de bizara proprietate de a fi conștient de el însuși.

1.2.4. Subiectivitatea psihanalitică

Un moment revoluționar al discuției asupra subiectului a început acum mai bine de un secol, o dată cu apariția unui nou concept și a teoretizării aplicate acestuia: inconștientul. Inconștientul filosofic se născuse ceva mai înainte, în vremea romantismului german, fiind

---

[1] *Ibidem,* p. 250.

[2] Valéry, P., *Caiete*, în *Secolul XX* nr. 7-12/1995, p. 133.

dezvoltat de A. Schopenhauer (1788-1860), F. Nietzsche (1844-1900) și N. Hartmann[1] (1882-1950). Sursa inconștientului se dovedește a fi, atât în cazul filosofiei, cât și în al celorlalte discipline, explorarea și investigarea trecutului, în mod deosebit a trecutului eului, care se prezintă ca un necunoscut cunoscut totuși, ca o cunoaștere care descoperindu-se află că se știa. Dar cel care a dat contur unei noi teorii și care a deschis o nouă cale de investigație către necunoscutul eului a fost Sigmund Freud (1856-1939).

El a respins înțelegerea conform căreia necunoscutul din adâncul nostru, iraționalul, ar fi demoniac și insondabil, considerând că întreaga structură a eului nu e decât o chestiune de semantică, de lectură a unei realități insuficient cunoscute. Pornind de la cercetări care vizau comportamentele isterice, Freud consideră nevrozele drept mecanisme de protecție a eului de natură psihologică, îmbrăcând forma refulărilor. Teoria freudiană se articulează în jurul a trei axe: determinismul sexual al conduitelor, structura dinamică a aparatului psihic și conceptul inconștientului[2]. Operația freudiană de înglobare a inconștientului în domeniul subiectivității a echivalat cu asumarea și recunoașterea faptului că orice eu este un produs istoric, un produs al acumulărilor. Istoria însăși este un bun teren al psihanalizei, deoarece ea nu este altceva decât trecut refulat, în care găsim resorturile acțiunii umane în general. În ce privește trecutul și istoria subiectului, a eului, acestea îi aparțin numai lui. Tot ceea ce subiectul cunoaște din trecutul său cunoaște ca prezent, adică re-cunoaște actualizând și re-trăind acumulările experiențelor sale. S-a dovedit, prin studiile psihologice și psihanalitice, că eul este selectiv față de anumite reprezentări, față de anumite evenimente. De cele mai multe ori, atunci când acestea creează situații conflictuale pentru eu, eul se pervertește, nerecunoscându-le și refulându-le într-o zonă pe care o frecventează foarte rar: inconștientul.

Despre modul de acțiune al psihologiei, restrâns la activitatea conștientă a psihismului, psihanaliza spune că este unul metafizic, deoarece în demersul psihologic eul se consideră doar conștiință și cauză

---

[1] *Cf.* Gauchet, M., *Inconștientul cerebral*, trad. V. Tonoiu, Ed. Univers enciclopedic, București, 1997, p. 21.

[2] *Cf.* Storr, A., *Freud*, trad. V. Russo, Ed. Humanitas, București, 1998.

a modificărilor, a mișcărilor și a actelor în care apare eul. Dar, de cele mai multe ori, eul doar însoțește aceste acțiuni, el fiind în co-incidență cu fenomenele.

Unele teorii[1] resping chiar tipologia psihică în care conștiința se regăsește ca un element cu loc propriu, considerând că de fapt nu există decât efecte de conștiință, dar că oricând aceleași efecte le putem regăsi la nivelul instinctiv sau la cel inconștient. Conștiința nu este mintea în totul ei, ci un fenomen concomitent cu operațiile acesteia. Conștiința nu mai este un agent al subiectului, ci un martor al acestuia. De aceea suntem nevoiți să acceptăm faptul că ea nu este continuă, ci, cel mai adesea, întreruptă. Consecința directă a acestui fapt este aceea că eul nu mai este o entitate completă și transparentă, în ciuda eforturilor de a-l face transparent. El trebuie acceptat cu zonele sale neclare, de umbre, de sensuri ce lipsesc. Dar de aici și până la a considera eul o ficțiune nu mai e decât un pas, pe care l-a făcut Sigmund Exner, psiholog contemporan cu Sigmund Freud[2]. Acesta arată că expresiile – atât de dragi filosofiei – „eu gândesc", „eu simt" nu sunt corecte ca moduri de descriere a intimității proceselor pe care le reproduc. Corect ar fi să se spună „se gândește în mine", „se simte în mine", astfel încât sinele ar fi cel care gândește pentru noi. Impersonalul acestor exprimări, impersonalul sinelui, presează și forțează apariția eului, prin diferențiere de sine și de inconștient.

Dintre filosofi, primul care s-a ridicat împotriva eului, considerându-l un fetiș, a fost Friedrich Nietzsche[3]. El se pronunța împotriva falsei substanțializări a eului și a ipotezei subiectului unic și absolut, susținând că nu suntem altceva decât o diversitate străbătută de iluzia unității. În același timp, el arăta ce iluzie și ce distorsiune își face loc în filosofia eului: constituirea conștiinței este o iluzorie răsturnare și transformare a activului în pasiv. De fapt, spune filosoful, a gândi eficace asupra subiectului înseamnă a gândi asupra subiectivității.

---

[1] *Cf.* Parot, F. & Richelle, M., *Introducere în psihologie*.

[2] *Cf.* Freud, S., *L'avenir d'une illusion*, Ed. PUF, Paris, 1989.

[3] *Cf.* Nietzsche, F., *Despre genealogia moralei*, trad. H. Stanca & J. Ianoși, Ed. Echinox, Cluj-Napoca, 1993.

Autoconstrucția eului

Freud încearcă elucidarea eului prin trei abordări[1] complementare: stabilirea unei topici a eului, a unei dinamici specifice a componentelor acestuia și a unui rol specific pentru fiecare.

Topologia eului la Freud a cunoscut două structuri[2]. Prima dintre ele, pe care o găsim în scrierile de până în 1920, pune în discuție eul ca efect al conștiinței, ceea ce indică apropierea de psihologie, de care încă nu se desprinsese în totalitate. Această topologie sugerează o imagine de aisberg ce are drept bază inconștientul, o zonă intermediară a preconștientului și vârful piramidei, care este conștientul. Dar aici interioritatea nu are loc de exprimare, inconștientul și preconștientul fiind în bună măsură alte moduri de a numi raționalitatea. Ceea ce va fi definitoriu pentru concepția freudiană este topica de după 1920, în care eul este un produs a două structuri care se găsesc în tensiune continuă: *supraeul* și *sinele*. Diferențele dintre conștient și inconștient dispar, pentru că, potrivit acestei de-a doua topici, eul înglobează conștientul și preconștientul, dar face parte dintr-un inconștient generalizat la sfera întregii subiectivități. Cele două topici nu sunt nici pe departe echivalente, chiar dacă se pot face unele suprapuneri între ele. Aici *sinele* este o structură parțial conștientă; *eul* aparține parțial conștientului și preconștientului, iar *supraeul* este localizat undeva între conștient și inconștient.

Ca structură generativă a *eului* sub presiunea experienței interne, dar și a celei externe, *sinele* sugerează o emergență a lumii subiectului în conformitate cu o topologie în care prevalează pe rând elemente ce aparțin atât exteriorității, cât și interiorității subiectivității. Expresia pe care o capătă aceste experiențe se referă la manipularea obiectelor „cu puterea gândului" sau la „apariția unor presentimente", dar și la „năruirea unui ideal". *Eul* apare ca un produs al introecției și proiecției acestor elemente pe un ecran al conștiinței, ce delimitează, ca o interfață, interiorul și exteriorul subiectivității. Pornind de la această

---

[1] *Cf.* Storr, A., *Freud*, p. 64.

[2] *Cf.* Rodinensco, E., *De la Sigmund Freud la Jacques Lacan – Istoria psihanalizei în Franța*, trad. G. Brătescu, Ed. Humanitas, București, 1995.

situație, Pierre Janet[1] (1859-1947) va pune în evidență fenomenul dedublării eului, respectiv a personalității, anulând ideea unei personalități unice, constante și mereu egale cu sine.

Sinele

Freud definește *sinele* drept pol pulsional al personalității. Conținutul său este conștient, indiferent dacă e moștenit sau înnăscut, ca urmare a unor evenimente refulate. El este rezervorul principal al energiei psihice și al imaginarului transcendental. De aici se împrospătează energia *eului*. În același timp, el reprezintă și aspectul non-personal, dar atât de necesar naturii umane. Nu se poate spune despre *sine* că are o viață propriu-zisă, nici că are o evoluție, ci doar că este receptaculul, depozitarul și generatorul forțelor necunoscute și incontrolabile ale subiectivității. El are aproape aceleași conținuturi ca și inconștientul, cu care parțial se suprapune, dar nu cuprinde și psihismul inconștient, adică manifestările destructurate ale conștiinței, care sunt proprii inconștientului psihic.

Din perspectiva *sinelui*, *eul* este acea parte a sa care a fost modificată în urma influenței directe a lumii exterioare, a constrângerii pe care o exercită aceasta, prin intermediul fenomenului de percepție conștientă. De aceea, orice discuție despre o subiectivitate originară nu poate face abstracție de rolul *sinelui* și de poziția acestuia în topica psihanalizei, chiar dacă accesul la conținutul lui propriu-zis este un obiectiv greu atins. Aici recunoaștem însă, chiar dacă doar parțial, conflictul dintre interior și exterior pe care se structurează în filosofie opoziția subiect/obiect. Se poate spune că, fiind vorba doar de ponderea mai mare sau mai mică acordată influenței percepției senzoriale, conștiința realității exterioare, credința în această realitate și în exterioritatea ei, apare o dată cu constituirea *eului*. De aceea, momentul de apariție a termenilor acestui cuplu – interior/exterior – este greu discernabil, indistincția inducând ideea apariției simultane. Dar pe măsura consolidării credinței în lume, ca exterioritate reală, se consolidează și se cristalizează tot mai mult credința într-o lume interioară, marcată și ea de amprenta realității. Cele două procese se influențează reciproc și se dezvoltă simultan.

---

[1] *Cf. ibidem*, p. 58.

Caracteristicile *sinelui* se definesc în mod negativ, opunându-se celor ale *eului*, care sunt preponderent pozitive. Dar aparenta dezorganizare a *sinelui* nu apare decât în opoziție cu structura organizată a *eului*, idee organizatorică ce se transferă sau este transferată și lumii exterioare. Această pretenție de structurare ordonată, dătătoare de sens, poate fi reflexul unui mecanism de integrare în lume, integrare pentru care structura dominată de sens a *eului* nu este decât o imagine funcțională, așa cum și structura realității nu apare decât tot ca o imagine funcțională. Rolul acestei imagini funcționale poate fi chiar acela al developării ideii de sens, pentru că în lumea fenomenală cauza nu apare ca atare decât după ce apare și efectul, dar conștiința inversează secvențele realității, așa încât atunci când *eul* „vede" sensul – relația cauză-efect – *sinele* este deja într-o altă experiență[1].

Supraeul

Supraeul desemnează instanța personalității psihice care joacă un rol de cenzură, asigurând următoarele funcții: conștiința morală, auto-observarea, formarea ideilor. Freud desemnează *supraeul* ca derivat al complexului œdipian, care interiorizează și legiferează exigențele și interdicțiile parentale.

Supraeul este, în parte, inconștient, deoarece el plonjează, atunci când își caută originea, în sine. Este de așteptat să fie așa, pentru că cenzura pe care o exercită *supraeul* nu poate acționa decât într-o manieră inconștientă. *Supraeul* poate fi adus în câmpul cunoașterii și poate fi investigat, prezența și acțiunea sa sunt semnalizate tocmai prin aceea că cenzurează actele *eului*. Însă o cenzură veritabilă nu poate fi decât inconștientă. E drept că funcționarea mecanismelor cenzurii este conștientă, dar această conștientizare devine posibilă în urma acțiunii unor forțe constrângătoare, care sunt recunoscute mai degrabă ca aparținând inconștientului, iar nu unei activități reflexive. Atunci când avem de-a face cu acte de cenzură conștiente, care se produc în registrul conștient, suntem mai îndreptățiți să vorbim despre mecanisme de determinare sau de condiționare a voliției.

---

[1] *Cf.* Gauchet, M., *Inconștientul cerebral*, p. 112.

Supraeul este un concept folosit și de către filosofi, la care apare mai adesea ca o necesitate instanțială, cerută de închegarea și funcționarea unui edificiu formal, de articulațiile unei arhitectonici care vrea să-și încununeze opera cu o instanță extrem de înaltă. Totuși, supraeul filosofic este foarte departe de *supraeul* psihanalizei, despre care nici nu se știe exact dacă aparține conștientului sau inconștientului. Din punct de vedere topologic, el poate la fel de bine să reprezinte vârful piramidei, dar și baza acesteia. În esență, natura *supraeului* este ambiguă și ambivalentă, aspect pe care filosofia nu îl acceptă.

Instanța de cenzură a *supraeului* nu se identifică cu ascendentul persoanei, pentru că supraeul copilului nu se formează în raport cu imaginea părinților, ci după imaginea supraeului acestora; el capătă același conținut, devine reprezentantul tradiției, al tuturor judecăților de valoare care subzistă de-a lungul generațiilor. *Supraeul* este elementul de conectare în intersubiectivitatea pe care o manifestă ființa umană. Astfel se transmite configurația subiectivității anterioare, subiectivitate care ne permite asumarea trecutului istoric ce nu ne aparține. Analogia pe care am făcut-o mai sus, când am trecut în revistă *sinele,* poate fi urmărită și aici, pentru că dacă *supraeul* ne interzice accesul la origini, dat fiind că legătura incestuoasă este prohibită, atunci nici originea ca atare nu poate intra în câmpul intersubiectivității noastre. Ea nu ne poate fi partener, deci nu poate conta ca un altul pentru propriul eu, pentru propria subiectivitate. În câmpul relațiilor ontologice, supraeul ontologic legiferează interdicțiile și exigențele originarității, interzice pretenția de posibilitate a cunoașterii lor nemijlocite, a întoarcerii subiectivității în origine, pe care o privește ca pe un moment al începutului absolut.

Idealul eului

Eul nu reprezintă propriu-zis o instanță, ci mai mult un ideal pe care *eul* îl urmărește. El reprezintă o formațiune intrapsihică, relativ autonomă, care servește eului ca referință pentru aprecierea realizărilor și conținuturilor sale efective. Procesul de constituire al idealului eului se află la originea constituirii grupurilor umane, adică a relațiilor intersubiective. Idealul colectiv este eficace într-o convergență a idealurilor de *euri* care se identifică între ele și care sunt, în același timp, depozitarele unui anumit conținut comun care le obligă la

solidaritate. Solidaritatea umană și recunoașterea umană se bazează pe o astfel de partajare a experiențelor depozitate. Reluând teza din *Totem și tabu* (1913) a lui Freud[1], putem specula că *eul* este conștient de o crimă originară săvârșită în cooperare cu alte *euri*, cărora le acordă, din *illo tempore*, solidaritatea sa sub forma intersubiectivității, dar își interzice, și interzice și celorlalte, reîntoarcerea la starea originară, care astfel rămâne mereu ascunsă în tenebrele inconștientului din care *eul* se alimentează și în care plutește.

Stadiul oglinzii

Este o sintagmă folosită pentru prima dată de către Jacques Lacan (1901-1981), în 1936, cu referire la constituirea celei dintâi schițe a eului[2], care desemnează apariția ideii propriei unități corporale în imaginea pe care o avem despre celălalt. Sintagma[3] se referă, în același timp, și la constituirea „eului" ca un altul în prezența „celuilalt", care este perceput ca un alter-ego.

Stadiul oglinzii reprezintă o identificare imaginară. În același timp, pentru imaginarul transcendental, este o sursă deosebită a specularității și a inversării raporturilor pe care le stabilește eul cu lumea și cu sine. Imaginea speculară este cea care ne oferă pentru prima dată ideea corpului, precum și pe cea a unei identități ciudate între eu și corp. Tot specularitatea se constituie în origine și sursă a situării în lume ca într-un mediu complet, înconjurător, care nu are doar o direcție, „o față"[4], lumea devenind astfel „ceea ce ne înconjoară chiar și atunci când noi nu o vedem", sursă a iluziei continuității și omogenității de existență universală. Eul subiectivității ontologice se confundă cu imaginea sa și se alienează în ea, abandonându-se acestei alienări într-atât încât ajunge să ignore complet lumea și să nu se mai recunoască în ea ca eu, ci ca imagine a propriului eu.

---

[1] *Cf.* Freud, S., *Opere*, vol. I, trad. L. Gavriliu, Ed. Științifică, București, 1991.

[2] *Cf.* Rodinensco, E., *op. cit.*, p. 214.

[3] *Cf.* Laplanche, J. & Pontalis, J.-B., *Vocabularul psihanalizei*, trad. și coord. V. Dem. Zamfirescu, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 410.

[4] Levinas, E., *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre*, Ed. Grasset & Fasquelle, Paris, 1991, p. 25.

Lacan consideră că *eul* este un produs ce se constituie la intersecția unor câmpuri majore, reprezentate de domeniul imaginarului, al simbolicului și al realului, care concură toate la determinarea sensului și semnificării. Altfel spus, eul (filosofic, de această dată) se determină la intersecția discursului și realului. Această reflectare în care se constituie atât eul, cât și lumea, este (singura) imagine transcendentală a eului.

Revenind la psihanaliză, *eul* rezultă ca un produs al diferențierii progresive a sinelui în urma influenței realității externe. Idealul eului reprezintă un stadiu sau o tendință narcisiacă, ce se insinuează în relația sa cu intersubiectivitatea, experimentând-o sub forma unui alter-ego, care devine posibil datorită registrului imaginar[1].

Am accentuat asupra acestui concept lacanian pentru că mai departe vom arăta că eul însuși și întreaga sa lume se constituie pe principiul stadiului oglinzii, adică el trebuie să se oglindească, să treacă prin experiența specularității, pentru a avea realitate. Această experiență a specularității va fi invocată atunci când în discuție vor apărea simulacrul ontologic al subiectivității și distorsiunile originare ale subiectivității, ce se vor dovedi căi de ajungere, prin specularitate, la realitatea conceptuală, chiar și la „realitatea tare".

Rolul pe care îl acordă Freud inconștientului, mai apoi *sinelui*, este acela de sursă, depozit și liant de profunzime al trăirilor subiectului. Principiul stratificării experiențelor constituante este principiul director al oricărei ontologii a subiectivității. *Eul* se formează în urma stratificării, depozitării experiențelor, care apoi vor fi analizate și aduse în câmpul conștiinței. Din punctul de vedere al teoriei freudiene, eul este definit ca obiectul psihic ce ne permite să distingem între procesele interne subiectului și cele externe lui, iar persoana este existentul care își pune și își rezolvă singur problema existenței, identității și libertății sale. Dar o astfel de definiție statică nu este nici satisfăcătoare, nici specifică psihanalizei. *Eul* este, în egală măsură, și un produs al pulsiunilor sinelui și al supraeului, este rezultanta acestor tensiuni care se înfruntă, căutând să acopere întregul câmp al conștiinței. El nu este decât expresia extrem de fragilă a acestei înfruntări și e departe de a avea soliditatea pe care filosofii ne-au învățat să i-o atribuim. Pentru a

[1] *Cf.* Rodinensco, E., *op. cit.*, p. 218.

se produce, *eul* renunță la autenticitatea sa, alienându-se într-o manieră constitutivă. Lumea eului se configurează ca o realitate, din care emerge el însuși în legătură permanentă cu structurile temporalității și ale spațialității, prins în țesătura relațiilor obiectuale cu lumea, realitate în care însă *eul* este existența cea mai slabă. Experiențele interne, sentimentele și credințele, toate pulsiunile *sinelui* și cenzurile *supraeului* obiectivează în egală măsură realitatea emergentă a *eului*, realitate care nu este altceva decât subiectivitate.

1.3. SUBIECTIVITATEA TRANSCENDENTALĂ

„Eu"-l este răspunsul filosofiei idealismului transcendental la provocatoarea întrebare: „Se poate vorbi despre lucrul în sine?", rămasă fără răspuns deslușit după ce Immanuel Kant (1724-1804) a deschis domeniul transcendentalității și i-a elucidat fundamentele. Unii filosofi au crezut că se poate și au sondat terenul fertil al transcendentalității, descoperind extraordinara forță generativă a Eu-lui. Idealismul transcendental e cel care a promovat, ca experiență filosofică, de această dată, ideile unei ontologii care își are ca sursă primordială eul în forma Eu-lui.

Ontologia idealismului transcendental se articulează în patru mari momente dintr-o perioadă extrem de scurtă, dar neașteptat de fertilă. E vorba de începutul secolului al XIX-lea, când, în mai puțin de douăzeci de ani – între 1800 și 1818 –, apar patru lucrări fundamentale ale idealismului transcendental, scrise de patru titani ai gândirii germane. E vorba despre F.W.J. Schelling (1775-1854), cu *Sistemul idealismului transcendental* – 1800; G.J. Fichte (1762-1814), cu *Doctrina științei* – 1804; G.W.F. Hegel (1770-1831), cu *Fenomenologia spiritului* – 1807; și A. Schopenhauer (1788-1860), cu *Lumea ca voință și reprezentare* – 1818.

Prin Schelling, idealismul transcendental se îmbogățește cu o teorie importantă: aceea a relației dintre Eu, care acum este subiectivitate, și lume. Autoreflexivitatea Eu-lui, deducerea de sine a Eu-lui, dar și deducerea materiei, pornind tot de la sine, deducerea organicului, dar și a schematismului transcendental, sunt toate consecințe ale priorității ontologice a Eu-lui în raport cu lumea. Potrivit lui Schelling,

întreaga lume, naturală și socială, este un derivat al acțiunii Eu-lui. Entuziasmul în fața generoaselor deschideri și noilor căi pe care le sugera conceptul Eu-lui nu putea să nu conducă și la exagerări. Exagerări care în istoria ideilor și mai ales a filosofiei sunt, nu de puține ori, fericite momente de productivitate ideatică.

Experiența propriu-zisă a transcendentalității Eu-lui, în care se stabilește apartenența acestuia la domeniul transcendentalității, este parcursă de Fichte. Eu-l fichtean, și în general Eu-l idealismului transcendental, nu este persoana, nici *cogito*-ul cartezian, nici *sinele*, ci sursa de profunzime a structurii transcendentale a conștiinței. Eu-l este simptomul disjuncției originare dintre ființă și gândire. Abia aplecându-ne asupra acesteia vom reuși să regăsim unitatea originară dintre subiectivitate și obiectivitate, dintre a fi și a face.

Dacă prin Shelling idealismul transcendental s-a orientat spre lume, vizând concretul existenței, prin Hegel idealismul transcendental își schimbă direcția orientării, vizând Absolutul. Conceptul ființei supreme este reontologizat de către Hegel pornind de la același Eu, ca punct central al transcendentalității, ca sursă și receptacul al oricărei intuiții și experiențe. Prin filosofia hegeliană, rationalul și irationalul se conciliază și se unifică, potrivit metodei dialectice, într-o realitate obiectivă care depășește ceea ce este de natură intelectuală și ceea ce este de natură materială. Hegel aduce filosofiei și ideaticii transcendentale jocul subtil și neașteptat al dialecticii, al trecerii surprinzătoare de la subiectivitate și obiectivitate la absolut, treceri care se petrec doar în sfera transcendentalului.

Și dacă toate aceste experiențe transcendentale în care se află implicat Eu-l sunt parcurse și explicate de filosofii ale căror nume le-am amintit, o chestiune rămâne încă neelucidată: care este mecanismul pe baza căruia se pot produce toate aceste experiențe copleșitoare? E rândul lui Schopenhauer să intre în dezbaterea idealismului transcendental, în furtuna de idei a gândirii germane, și să descifreze acest mecanism. Răspunsul lui va fi: capacitate de reprezentare a Eu-lui. Analiza capacității de transpunere în imagini, a capacității de a opera cu imagini și de a produce reprezentări, este munca pe care o face Schopenhauer. Pentru el, reprezentarea, ca rădăcină a imaginației, va ajunge să fie aproape sinonimul transcendentalității, așa cum voința de a fi reprezintă în

gândirea sa sinonimul lucrului în sine. Lumea întreagă nu este mai mult de atât și nu este, prin urmare, decât o proiecție a Eu-lui.

Filosofia idealismului transcendental marchează în lunga experiență a subiectivității momentul de întoarcere acasă, la sine și asupra sa, a spiritului. În acest orizont filosofic se va naște fenomenologia transcendentală și subiectivitatea ontologică, după ce va mai face un retur la *cogito*-ul cartezian. Eu-l idealismului transcendental reprezintă începutul unei noi abordări și deplinătatea unei experiențe elaborate a subiectivității, de această dată din interiorul ei înseși și beneficiind de instrumentele elaborate și sofisticate, precise și exhaustive pe care le-a achiziționat de-a lungul vremii filosofia.

1.3.1. Subiectivitate transcendentală şi Lume

Eu-l şi Lumea

La Schelling filosofia este desemnată ca fiind istoria progresivă a conștiinței, în care construcția ideilor reprezintă mecanismul idealismului transcendental, iar sarcina filosofiei este în principal ontologia. Cum discursul idealismului transcendental vorbește despre această problematică, este evident că acest discurs va fi unul ontologic.

Obiectul și organul examinării transcendentale este simțul comun, numit aici simț intern, același care a condus filosofia lui Descartes sau a lui Schopenhauer. Acest simț intern va căpăta în filosofia lui Schelling un nume perfect filosofic și adaptat filosofiei transcendentaliste: intuiție transcendentală. Ea este definită ca o facultate de înțelegere și de producție concomitentă a actelor spiritului. Obiectul asupra căruia se exersează această intuiție transcendentală este precis desemnat: „Singurul obiect nemijlocit al examinării transcendentale este subiectivul“[1], unde *subiectivul* reprezintă factorul prim și temeiul întregii realități, „singurul principiu explicativ al tuturor celorlalte“[2]. Sarcina pe care își propune să o rezolve Schelling prin sistemul idealismului transcendental este aceea de a găsi un punct originar în care obiectul și conceptul obiectului, lucrul și reprezentarea lucrului, să fie absolutul unic.

---

[1] Schelling, F.W.J., *Sistemul idealismului transcendental*, trad. R.G. Pârvu, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 21.

[2] *Ibidem*, p. 14.

Pentru filosofia transcendentalistă, reprezentarea nu este decât alt nume al subiectivității, pentru că este vorba despre o reprezentare conceptuală, și nu despre una imaginală, cel puțin în filosofia lui Schelling. Această identitate nemijlocită dintre reprezentat și reprezentant este desemnată a fi conștiința de sine, care se constituie ca principiu al idealismului transcendental. Cea dintâi experiență de cunoaștere, care vizează lumea naturală, nu trece niciodată mai departe de sinele nostru. De aceea, dincoace de limita separatoare dintre Eu și lume trebuie căutat principiul suprem al cunoașterii, adică în cunoașterea însăși. Conștiința de sine devine astfel experiența originară, fundamentală a transcendentalității. „Conceptul Eu-lui se realizează prin actul conștiinței de sine; așadar, *în afara* acestui act Eu-l nu înseamnă nimic, întreaga lui realitate se bazează numai pe acest act și *Eu-l însuși nu este altceva decât acest act.*“[1] Ca urmare a intuirii transcendentale, Eu-l își devine sieși obiect, dar și principiu suprem al conștiinței și al cunoașterii.

Reluând problema carteziană a *ego*-ului, unde acesta era încă dihotomic, separat într-un Eu al existenței și unul al gândirii, Schelling arată că „Eul nu este ceva diferit de gândirea lui; gândirea eului și eul sunt absolut una; așadar, eul nu înseamnă absolut nimic în afara gândirii; deci nu e nici *lucru*, nici *problemă*, ci ceea ce este *nonobiectiv*“.[2] Eu-l este gândirea care se obiectivează, de aceea Eu-l și conceptul Eu-lui sunt unul și același lucru, în sensul identității care le marchează, căci Eu-l ca atare nu poate fi conceput ca lucru, pentru că el este non-obiectiv, adică e primul obiect al gândirii și în același timp conceptul care nu poate fi reprezentat ca lucru. Eu-l apare doar în urma actului cunoașterii de sine.

Produs al conștiinței de sine, Eu-l care apare simultan subiect și obiect pentru sine nu este un produs al existenței. Prin urmare, el nu poate „dura“ într-una dintre formele existenței, nu se poate stabiliza într-una dintre stările naturale, deoarece nu există decât în actul cunoașterii – are o existență procesuală –, dar în urma cunoașterii conținutul conștiinței se scindează în cunoscător și cunoscut,

---

[1] *Ibidem*, p. 38.

[2] *Ibidem*, p. 40.

în subiect și obiect. Iar predicația, forma reală a reprezentării conceptuale, contribuie la scindarea Eu-lui în subiect și predicat, deoarece Eu-l nu poate exista decât pentru cunoaștere, iar aceasta se scindează la rândul ei în cunoscut și cunoscător. Astfel filosofia transcendentală nu pornește de la o existență determinată, cu atât mai puțin de la un existent, ci de la o acțiune care se întemeiază pe propria-i libertate. Eu-l este activitate non-finită, este propria luare la cunoștință de actul existenței și cunoașterii sale. Subiectivitatea (pe care o căutăm noi, așa cum am enunțat-o mai sus) apare prin aceea că, deși Eu-l este temeiul oricărei admiteri, ceea ce este admis de el îi apare ca un opus pe care nu-l admite, deci îi apare ca un obiect. Și ce altceva i se opune Eu-lui, atunci când se intuiește pe sine, dacă nu chiar Eu-l, în forma subiectivității? Conștientizarea presupune o limitare a actului de reprezentare, o delimitare și o relaționare. Însă nici o relaționare nu este posibilă fără limitare. Abia relaționând ceea ce îi apare ca limitat, Eu-l își demonstrează adevărata capacitate de sinteză. La modul originar, limitarea apare între ceea ce este subiectiv și ceea ce este obiectiv, limitări pe care actul sintezei transcendentale le numește Eu.

Mecanismul originar de constituire a lumii fenomenologice – „progresia de la o antiteză absolută la sinteza absolută", după cum îl numește Schelling, trecerea de la absolut la existență – este descris în felul următor: „Dacă reprezentăm eul obiectiv ca *realitate* absolută, tocmai pentru că este absolută, nu este realitate […]. Dacă eul va deveni real, adică obiect sieși, realitatea trebuie suprimată în el, adică trebuie să înceteze de a mai fi realitate absolută. […] Dacă opusul va deveni real, trebuie să înceteze de a mai fi negație absolută"[1]. Evoluția și dezvoltarea acestor sinteze originare se regăsesc în seria reprezentărilor conceptuale, care nu e altceva decât seria reprezentărilor despre lume. Dar întreaga serie a reprezentărilor trebuie să fie ceva, nu ceea ce o face posibilă, nici ceea ce intră în sinteză, trebuie să reprezinte o realitate de altă natură. „Dacă amândoi vor deveni reali, ei trebuie să-și împartă oarecum realitatea. Această împărțire a realității între cei doi, între subiectiv și obiectiv, nu este însă posibilă decât printr-o a treia

[1] *Ibidem*, p. 68.

activitate a eului…“[1], iar această a treia activitate este o „activitate reală, activitate a ceva opus în mod real Eu-lui real. Dar acest opus în mod real Eu-lui real nu este altceva decât *lucrul în sine*“.[2] Acum putem observa foarte limpede că, dacă la Kant lucrul în sine se afla în afara subiectului cunoscător, determinându-i acestuia fenomenele de cunoaștere, la Schelling lucrul în sine este produsul real al unei sinteze dintre ceea ce este subiectiv – Eu-l – și ceea ce este obiectiv – non-Eul, adică Lumea. Lucrul în sine este un produs de sinteză al conștiinței. „Lucrul în sine nu este deci altceva decât umbra activității ideale, care a depășit limita, umbră care este reflectată asupra eului de către intuiție, fiind în această măsură ea însăși un produs al eului.“[3]

Determinarea lumii și a lucrurilor nu poate fi făcută decât prin intermediul unei sinteze de natură transcendentală, în care să se regăsească atât subiectivul, cât și obiectivul, care să nu fie însă un necunoscut absolut. Singurul obiectiv non-absolut și cognoscibil revine la a fi Eu-l în imaginea sa distorsionată, ca obiect al său, care se opune sieși. Așadar, lumea și Eu-l sunt concepute de la început ca fiind în opoziție, dar în același timp sunt concepute și ca unite. Sinteza originară a conștiinței de sine interferează în același timp (al procesului) cu conștiința unei lumi obiective. Această interferență este rezultatul mecanismului de constituire a lumii fenomenologice, în care libertatea este atribut al transcendentalității, mecanism diferit și opus determinării ce se poate constata în lumea obiectelor. Corelatul lumii (simțul intern) este tendința originară și nelimitată, infinită a Eu-lui de a se intui pe sine. Dacă admitem acest lucru, atunci trebuie să admitem că lumea e dependentă în mod necesar de subiectivitate. Astfel, lumea devine un intern, ea aparține de fapt subiectivității, acel obiect care o provoacă, fiind elementul ei corelativ și de sinteză. Obiectul devine astfel, din punct de vedere transcendental, forma intuiției externe a Eu-lui. Opunerea specifică Eu-lui nu poate consta în altceva decât în ceea ce îi este specific acestei opuneri: actul descoperirii, al intuirii, actul cognitiv. Ca opus absolut al său, Eu-l nu are altceva decât suprimarea

---

1 *Ibidem*, p. 68.

2 *Ibidem*, p. 96.

3 *Ibidem*, p. 96.

propriei activități de sinteză, ceea ce ne trimite la cunoașterea „depozitată" a Eu-lui, la depozitul transcendental al cunoașterii, la actele de sinteză cunoscute, sedimentate ale Eu-lui, adică la ceea ce nu mai este act al cunoașterii pentru că *a fost* act al cunoașterii.

Eu-l nu poate cunoaște produsul unui act al sintezei sale fără să nu producă o nouă sinteză. Intuiția este o activitate, o formă de existență procesuală, pentru că „eul nu poate să intuiască și să se intuiască, simultan, ca fiind intuitiv"[1]. Eu-l se percepe pe sine ca fiind ceva opus sieși, ca ceva ce este influențat. Dar în egală măsură percepe că este influențat și de realitatea lumii, ceea ce îl face să se perceapă ca o substanță. Astfel el se percepe ca fiind susceptibil să provoace o cunoaștere reală despre sine, una externă. El se percepe ca putând fi perceput din afara sa. El se percepe ca fiind limitat. Dar, am văzut mai sus, limitarea este condiția cunoașterii și condiția sintezei. Or, Eu-l era până acum caracterizat ca activitate absolută de sinteză. În același timp, în absolutul său, el nu putea să existe decât ca o negare a sa. Prin urmare, între sinteza și negarea sintezei, între producere și suprimare, mai trebuie să existe ceva, numit de Schelling *determinare*. Determinarea este expresia pasivității originare, care furnizează material percepției. Iar pasivitatea originară, concept extrem de productiv al fenomenologiei transcendentale, reprezintă „urma pasivității absolute" a actului de percepție, în care Eu-l nu conștientizează actul perceperii, așa cum nu conștientizează nici actul sintezei, ci doar produsele acestora.

Cartezianismul avea nevoie de materie și mișcare pentru a construi lumea. Iar pentru a elabora *ego*-ul avea nevoie de *cogito* și de îndoială. Filosofia transcendentală are nevoie de mai puțin pentru a produce aceleași lucruri. Îi este de ajuns Eu-l și activitatea acestuia, activitate care este o intuiție productivă. Eu-l este „temeiul pe care se conturează inteligența cu toate determinațiile ei"[2], iar „actul originar al conștiinței de sine" – intuiția productivă – devine condiție universală a cunoașterii în genere. Astfel, idealismul transcendental se declară un realism perfect. Diferența dintre acesta și idealismul platonic, idealismul clasic al filosofiei, constă în faptul că nu mai caută originalele lucrurilor în esență, originaritatea lumii în afara subiectului, ci în transcendentalitatea

---

[1] *Ibidem*, p. 86.

[2] *Ibidem,* p. 102.

Eu-lui. Schelling se pronunță hotărât împotriva dogmatismului (considerând dogmatică întreaga gândire de până la filosofia idealismului transcendental), pentru că toate dogmatismele plasează în zona misterului originea lucrurilor exterioare și discuția despre originea reprezentărilor acestora. Or, tocmai în discutarea acestei origini constă sarcina revelatoare a filosofiei.

Din punctul de vedere al intuiției productive, care traduce starea de expansiune și de contracție a conștiinței de sine, Eu-l și lucrul în sine trebuie să fie identice pentru a nu mai apela la un termen superior, ca la o potență absolută în care ele să-și găsească sinteza[1]. Această poziție pare să contrazică enunțurile de mai sus, în care lucrul în sine apărea ca o sinteză dintre percepția Eu-lui și a non-identității sale. Ea chiar este o contradicție. Pentru că ceea ce susține Schelling nu este posibil decât dacă admitem că Eu-l este o percepție distorsionată de sine a eului. De fapt, intuiția productivă a Eu-lui, a subiectivității, va deveni în fenomenologia transcendentală mecanismul fundamental al distorsiunii originare a subiectivității. Deocamdată, Schelling constată că apariția opoziției originare de sine a subiectivității este condiția intuiției productive.

Menținând distincția conceptuală dintre Eu și lucrul în sine, filosoful are posibilitatea de a diferenția între simțul intern și cel extern, chiar dacă intuiția despre care vorbește este unică. Această diferențiere, determinată de tipul de intuiție, ilustrează și trecerea succesivă a Eu-lui în lucru în sine și invers, ca în două ipostaze în care subiectivitatea originară se găsește neîncetat. Intuiția nu furnizează concepte în mod nemijlocit, ea dă doar conținutul unor percepții care traduc în limbajul Eu-lui existența și non-existența, acțiunea și non-acțiunea. Lumea devine un conținut intern al subiectivității, ca un element corelat al acesteia: „Intuiția care depășește limita depășește și eul însuși și apare astfel ca o intuiție *externă*. […] Ceea ce ne apare ca obiect al simțului extern nu este decât un punct de limitare al simțului intern; deci ambele, simțul intern și cel extern, sunt identice chiar de la origine […]. Simțul extern este în mod necesar și simț intern, pe când cel intern nu este în mod necesar și simț extern; […] prin urmare, lumea obiectivă nu este

[1] *Ibidem*, pp. 107-109.

decât lumea intelectuală, manifestată prin limite".[1] Corelatul lumii (de fapt, simțul intern) exprimă tendința originară și nelimitată, infinită, a Eu-lui de a se intui pe sine, chiar și atunci când intuiția se proiectează în afara acestuia. Dacă e să admitem această idee, atunci trebuie să admitem că lumea este dependentă în mod necesar de subiectivitate. Obiectivitatea lumii nu mai reprezintă, din punctul de vedere al transcendentalității, decât o altă lectură a subiectivității Eu-lui.

Idealismul transcendental afirmă primatul și caracterul absolut al subiectivității, care se constituie ca un antecedent natural al obiectivității, al realității obiective. Eu-l transcendental are calitatea de a abstrage categoriile din datele realității, dar și de a le crea, în urma intuiției transcendentale. Eu-l are o funcție ontologică, generativă. Determinarea lumii și a lucrurilor nu poate fi făcută decât de către un subiect, dar acesta trebuie să aibă, la rândul său, un corespondent obiectivat, Eu-l, pentru a putea reflecta infinitatea, altfel omul devine un subiect absolut.

Eu-l transcendental

Investigațiile lui Schelling merg mai departe, depășind problema generării, a elucidării surselor cunoașterii și a temeiului ei. El arată că abia noua metodă transcendentală poate să se aplece cu maturitate asupra studierii Eu-lui, după ce va fi străbătut toate pragurile de până aici. Abia acum filosofia se poate pronunța cu seninătate referitor la obiectul ei central de studiu, subiectivitatea: „Sarcina propriu-zisă a filosofiei transcendentale a devenit mult mai clară datorită acestor cercetări. Oricine se poate privi *pe sine* ca obiect al acestei cercetări. Dar pentru a se explica pe sine el trebuie să fi suprimat din sine orice individualitate, căci tocmai aceasta este cea care urmează să fie explicată. Dacă sunt înlăturate toate limitele individualității, nu rămâne altceva decât inteligența absolută".[2] Avem aici expunerea unei metode care va primi nume abia cu o jumătate de veac mai târziu, *epoche*, suspendarea contextualității, punerea între paranteze a lumii, condiție a accesului la esențe. Suprimarea individualității presupune

---

[1] *Ibidem,* p. 135.

[2] *Ibidem*, p. 159.

operarea cu un schematism transcendental al Eu-lui, și nu cu imagini simbolice ale sale, care ar anula de fapt intenția transcendentală. Abstractizarea transcendentală este condiția judecății transcendentale și a judecății în genere. Schematismul transcendental explică intermedierea dintre simțurile interne și cele externe, care este o formă de intermediere originară. Acest schematism produce conceptele *a priori*, care în bună parte dovedesc și originea lor, trimițând la aceasta. Iar originea lor este Eu-l.

Vedem, așadar, că pentru Schelling orientarea filosofiei s-a schimbat profund, transcendentalitatea indicând clar că este necesară producerea unei reorientări, o schimbare a imaginii despre nucleul generativ al ontologiei. Căci acest spațiu privilegiat nu mai este ocupat de vreo substanță, nici măcar de eu, ci de altceva, mult mai profund și mai general în același timp, care nu e nici *a priori*, nici *a posteriori*, căruia nu-i dă încă un nume. Dar spune cu hotărâre că ideea unei distincții de netrecut între natura exteriorității și a interiorității nu mai poate fi susținută: „… nici această lume obiectivă situată complet în afara reprezentărilor inteligenței nu poate exista decât tot printr-o inteligență și pentru ea, deoarece ea este o expresie a conceptelor“[1]. Ce ar putea să fie această „expresie a conceptelor“?

Arătam mai sus rolul important pe care îl joacă, în filosofia idealismului transcendental, reprezentările. Și atrăgeam atenția că este vorba despre un gen deosebit de reprezentări, anume de imagini transcendentale, care nu sunt altceva decât obiectele Eu-lui, ale conștiinței. Pentru Eu, aceste imagini sunt de fapt reprezentări conceptuale transcendentale, iar Eu-l este „inteligența“ care le operează. „Lumea însăși nu este decât o modificare a eului“[2], conchide filosoful, indicând astfel adevărata natură a lumii. Dar tot Eu-l era inteligența care se intuia pe sine. Se contrazic cele două Eu-ri? Sunt identice Lumea și Eu-l? Și ce înseamnă această identitate? Nu putem să înțelegem toate aceste ipostaze în care apare Eu-l, aceste roluri pe care el le joacă, decât dacă admitem, din rațiuni de reprezentare, că Eu-l care operează cu diverse conținuturi de cunoaștere este diferit de Eu-l care intuiește, dar

---

1 *Ibidem*, p. 209.

2 *Ibidem*, p. 243.

că ambele sunt de fapt unul și același, în relație permanentă cu obiectul extern sieși. O dedublare conștientă a celor „două" Eu-ri nu poate fi efectivă, pentru că nu există identități diferite pentru ele. Identitatea este una singură, reprezentările acestei identități, cu care operăm în interiorul relației subiect-obiect, sunt multiple: „Eul care acționează nu *știe*, ci doar acționează, este doar obiect; numai eul care intuiește știe și tocmai de aceea este doar subiect".[1] Orice modificare în interiorul existenței obiective, exterioară subiectului, trebuie să fie intuită și de subiectivitate pentru a exista, co-existând cu aceasta. În fapt, modificarea ca atare se produce doar în interiorul Eu-lui, care devine conștient de această modificare, deoarece realitatea obiectivă nu este interesată de această modificare, de această nouă apariție în câmpul ei, neavând conștiința propriei alterități. Așadar, o nouă apariție, o nouă modificare, „apare" doar pentru Eu. În sine, lumea nu este subzistentă. Lumea însăși nu este decât condiția de stimulare a intuiției Eu-lui. Teoria transcendentalității trebuie să dea aici răspuns unei probleme care privește posibilitatea de a admite o identitate între ceva declarat ca obiectiv tocmai în nucleul subiectivului și invers, pentru că acel eu acțional care „nu știe", care nu are conștiința acțiunii sale, care este doar obiectiv, este esența eului subiectiv, care, considerat ca o reprezentare separată, este obiectiv tocmai prin faptul că „știe" care este intenția acțiunii sale. Această trecere din subiectiv în obiectiv și înapoi este provocarea căreia trebuie să-i dea răspuns filosofia transcendentală, pentru că această trecere este reală. Simulacrul și specularitatea la care este supus Eu-l ne arată că tranziția de la obiectiv la subiectiv este posibilă tocmai prin această acțiune speculară, de oglindire a sa în sine și considerare distinctă a fiecărei reprezentări pe care Eu-l o percepe despre sine. Pentru că Eu-l însuși nu-și poate constitui o identitate stabilă dacă nu își alterează inițial originaritatea, proiectând-o în imaginile concurente ale sale. Iar concluzia lui Schelling este fermă: în cunoașterea propriei subiectivități, „subiectivul nu poate fi determinat niciodată de către obiectiv"[2], adică de către obiectivitatea externă subiectului, pentru că ceea ce este obiectiv în interiorul subiectului este intuibil. Lumea este

---

[1] *Ibidem*, p. 243.

[2] *Ibidem*, p. 247.

un simplu fenomen care se obiectivează doar în acțiunea cognitivă și comprehensivă a Eu-lui. Acesta este cel care dă realitate lumii.

În calitate de fenomen, lumea reprezintă un necunoscut absolut și un non-dat. Purtând în sine necunoscutul ca un absolut originar, lumea nu poate intra în sinteza absolută a Eu-lui. Ar fi nevoie de o obiectivare a Eu-lui în afara sa, pentru a realiza sinteza absolută, fapt ce ar depăși limitele transcendentalității, proiectându-ne dincolo de ceea ce poate fi la momentul originar în cuprinsul conștiinței și comprehensiunii.

Din idealismul transcendental al lui Schelling sunt de reținut câteva idei ce vor fecunda fenomenologia transcendentală a subiectivității. Una dintre ele ar fi aceea că obiectul nemijlocit al cunoașterii este conștiința de sine a Eu-lui, iar nu lumea exterioară. Cunoașterea acesteia este posibilă doar ca o condiție impusă de limitarea obiectivă a subiectivității, în urma procesului de luare la cunoștință de sine a conștiinței. În mod originar, conștiința de sine nu are nimic altceva, ca obiect al său, decât pe sine, ea obiectivându-se pentru a se putea cunoaște ca un altul al său, devenind astfel primul subiectiv obiectivat al Eu-lui. Această specularitate, această oglindire de sine, care iluzionează, dar și obiectivează în același timp, devine modul de producere, de sinteză a conceptelor fundamentale ale subiectivității. Declarând identitatea de sine a Eu-lui ca o identitate dintre spirit și lume, Schelling este pe bună dreptate numit inițiatorul filosofiei identității, care caracterizează întregul curent al idealismului transcendental.

Sub presiunea propriilor limitări intensionale la care este supus Eu-l în procesul sintezei originare, are loc apariția câmpului de conștiință temporal, ca un sistem de referință al internalizării conștiinței, în opoziție cu limitările impuse de intuiția externă a conștiinței, care determină apariția câmpului de conștiință spațial. Cele două intuiții topologice, temporală și spațială, reprezintă în esență rădăcina intuiției realității, care se va obiectiva în realități distincte, individuale. Eu-l însuși, Eu-l transcendental, reprezintă o idee ale cărei ecouri le vom auzi mai departe în fenomenologia transcendentală, prin aceea că el însuși, în calitate de concept real, este produs al imaginației transcendentale. Această legătură dintre imaginație și geneza eului, ca obiect al subiectivității, va fi și ea în curând readusă în discuție.

1.3.2. Geneza transcendentală a Eu-lui

Cunoaşterea absolută

Lucrarea fundamentală a lui J.G. Fichte – *Doctrina științei* (1804) –, care a cunoscut mai multe variante de elaborare de-a lungul timpului, denotă o îndepărtare și o depășire a filosofiei care îl entuziasmase pe autor: kantianismul. Lucrarea este structurată în două părți: prima dintre ele prezintă o teorie a adevărului și a rațiunii ca fapt ontologic al cunoașterii, cea de-a doua reprezintă o fenomenologie a *ego*-ului, care se va finaliza printr-o genetică a subiectivității. Această a doua parte are meritul de a pune problema genezei din perspectiva transcendentalității cunoașterii. Întreaga filosofie are drept sarcină, consideră Fichte, să ne arate cum gândim și, cel mai important lucru, cum readucem diversitatea la unitatea sintezei despre lume. Principiile geneticii transcendentale aici își află originile, filosoful arătând că disjuncția originară în care ne găsim plasați și din care nu putem ieși, ca dintr-o schizoidie productivă, este cea dintre ființă și gândire. Este o disjuncție pe care o sesizăm la nivelul intelectului, dar ea are rădăcini mai adânci, ce țin de un imagism originar.

După cum spuneam, doctrina științei pe care o caută Fichte este o cunoaștere referitoare la cunoaștere. El pleacă de la constatarea că ceea ce este cunoscut în mod obișnuit este diversul în unitatea sa sintetică. Dar știința cunoașterii pe care o caută Fichte vrea să fie una care nu aduce cu sine o cunoaștere particulară, care nu este adresată unui obiect al cunoașterii, ci este doar o formă a cunoașterii cu privire la toate obiectele existente și posibile. Cunoașterea se referă la sinteze care, după Fichte, denotă două caracteristici distincte: a) dăinuire absolută, specifică existenței în repaus; b) devenire absolută, specifică existenței în libertate. Forma absolută a cunoașterii este sinteza, iar sarcina doctrinei științei este aceea de a arăta că ceea ce este cunoaștere subiectivă – relativă la subiect – este întrepătrunsă, formând un întreg de sinteză, cu cunoașterea obiectivă. Între cele două genuri ale cunoașterii nu există diferențe. Știința la care se referă astfel Fichte este foarte apropiată de fenomenologie. Întrebarea pe care trebuie să o rezolve acum noua știință poate fi formulată în felul următor: Care este originea sistemului reprezentărilor pe care le avem însoțite de sentimentul

necesității existenței lor, altfel spus, cum se face că atribuim valoare subiectivă pentru ceva ce are doar natură subiectivă?[1]

Primul postulat al noii științe cere să se conceapă, să se construiască conceptul sinelui și să se observe în mod nemijlocit cum se întâmplă această concepere. Reflectându-se și urmărindu-se pe sine în propria-i concepere, sinele se întoarce asupra sa, văzându-se pe sine ca Eu. Eu-l este ceva ce apare doar în procesul gândirii, dar forța care îl aduce în fața gândirii noastre ne rămâne ascunsă. Eu-l gânditor și eul gândit sunt închise în cuprinsul aceleiași subiectivități. Eu-l se descoperă pe sine, prin abordare transcendentală, ca Eu. Această manevră îi conferă caracterul originarității și verifică intuiția productivă, deoarece, în timp ce gândește asupra gândirii sale, filosoful își clarifică gândirea și o proiectează mai departe. Intuiția intelectuală este o intuire de sine, care în acțiunea noetică a filosofului nu va căpăta numele unei facultăți, dar accesul la această formă a cunoașterii este posibil pentru orice conștiință căreia îi apare în mod liber conceptul Eu-lui[2]. Ceea ce face evidentă prezența acestei intuiții în câmpul oricărei conștiințe de sine este faptul că în orice acțiune, chiar și în una îndreptată spre exteriorul conștiinței de sine, deosebim acțiunea proprie de obiectul acțiunii, care este numit obiect (distinct de subiect), și ne recunoaștem în acest obiect ca ceva distincți de el. Intuiția intelectuală poate fi asociată și unei intuiții sensibile, fără ca acest fapt să genereze vreo contradicție, pentru că actul sintezei cunoașterii are întotdeauna nevoie de intuiția Eu-lui pentru a realiza cunoașterea. Eu-l este o co-prezență necesară a oricărui act de cunoaștere. Fichte arată că argumentele care de regulă se aduc împotriva intuiției intelectuale năruiesc, vrând-nevrând, și postamentul intuiției empirice, întrucât „… tot ceea ce trebuie să devină reprezentarea *mea*, trebuie să se raporteze la mine – ori «mine» este o intuiție exclusiv intelectuală“[3]. Pe de altă parte, intuiția intelectuală este singurul punct de plecare al doctrinei noii științe a cunoașterii, deoarece doar conștiinței de sine îi este specifică spontaneitatea și libertatea de apariție a Eu-lui.

---

[1] *Cf.* Fichte, J.G., *Doctrina științei*, trad. P. Blendea, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 47.

[2] *Cf. ibidem*, p. 55.

[3] *Cf. ibidem*, p. 56.

În pofida admirației pe care o are pentru Kant, Fichte consideră că numai formele intuiției sensibile – spațiul și timpul – nu sunt suficiente pentru a explica apariția unor concepte, cum ar fi cele legate de lumea valorilor, virtute, dreptate etc. Pentru a putea fi concepute drept concepte, deși nu le sunt caracteristice limitările impuse de intuiția empirică a obiectelor reale, este necesar să se admită o anumită limitare și în cazul intuiției intelectuale, singura care se manifestă în forma acțiunii Eu-lui, acțiune spontană și liberă, care face posibile astfel de concepte. Așezând libertatea în centrul conștiinței de sine, în nucleul Eu-lui, Fichte a marcat unul dintre principiile fundamentale ale fenomenologiei Eu-lui: libertatea absolută în care se găsește Eu-l în mod originar. De altfel, singura libertate este libertatea originară pe care o are Eu-l. De aceea, Fichte preferă să vorbească despre sentimente, și nu despre senzații, considerând că senzațiile presupun o dublă condiționare: existența și prezența unui obiect exterior subiectului, Eu-lui, care să fie perceput, pe când sentimentele nu presupun decât existența unui eu care să se intuiască pe sine în mod nemijlocit, deoarece nu putem gândi decât ceea ce este nemijlocit.

Cunoașterea absolută pe care o caută Fichte, știința absolută – o filosofie definitivă și completă, de fapt –, își propune să găsească o identitate între conținutul și forma acestei cunoașteri, să atingă acea stare de dinaintea disjuncției dintre subiect și obiect al cunoașterii. Într-o știință particulară, conținutul și forma sunt distincte, dar în știința absolută acestea trebuie să se identifice, cunoașterea și obiectul său nu trebuie să mai poată fi disjunse. Atunci nu ar fi mai normal să se discute despre un mediu fundamental al cunoașterii, și nu despre un principiu al acesteia? Cunoașterea absolută s-ar sesiza astfel pe sine și ar fi o cunoaștere a cunoașterii sau o cunoaștere de sine[1]. Așa se face că Fichte va pune cunoașterea de sine în centrul doctrinei sale a științei. Proiectul fichtean al filosofiei devine astfel proiectul unei reflexii totale a imanenței experienței înseși. Metoda lui Fichte vrea să fie una ostensivă, să indice posibilitatea experienței, dar să o și lege, în același timp, de cunoașterea surselor acestei cunoașteri.

Cunoașterea absolută nu se opune bogăției infinite a experienței, ci tocmai arată cum este ea posibilă. Limitarea pe care pare că o impune

---

[1] *Cf. ibidem*, p. 117.

termenul „absolut“ nu exclude în nici un caz deschiderea către experiență. Fiind o știință transcendentală, a condițiilor de posibilitate a experienței, filosofia sa este și una a imanenței originii. Conștiința filosofică reflectează asupra conștiinței comune, dar reflecția sa nu valorează nimic decât în măsura în care conștiința comună poate să se surprindă și să se înțeleagă pe sine[1]. Fichte este conștient de importanța științei pe care o propune. El vrea ca aceasta să înlocuiască filosofia, renunțând la a mai fi înțelepciune discursivizată sau metodă de a descoperi noi obiecte de meditație. Noua știință trebuie să facă posibilă explorarea posibilului, antrenând prin aceasta chiar condițiile posibilității sale. Epistemologia pe care ne-o propune vrea să unifice științele naturii și experiența comună în care ele își află rădăcinile.

Forma absolută a cunoașterii este „întrepătrunderea, făcând cu totul abstracție de ceea ce se întrepătrunde“[2]. Evident, *întrepătrunderea* poate părea un termen foarte puțin propriu pentru a aparține unei doctrine a științei absolute. Dar vom înțelegem că acesta desemnează de fapt sinteza, acțiunea simbolizantă a subiectivității. Sarcina doctrinei științei este de a arăta că ceea ce este cunoaștere subiectivă, care survine ca urmare a intuiției subiective, reprezintă de fapt o sinteză în care apare și cunoașterea obiectivă. Problema raportului dintre intuiția subiectivă și intuiția obiectivă privește chiar sensul filosofiei. Cunoașterea filosofică postulează o transparență a cunoașterii în care comprehensiunea joacă în același timp și rolul producerii de sine ca reflecție de sine. Unitatea dintre *comprehensiune* și *întrepătrundere* determină condițiile imanenței reflecției de sine, dar și limitările care fac posibilă apariția cunoașterii. Noi nu putem înțelege decât prin această sinteză, *întrepătrundere*, care este experiența însăși, așa cum nu putem realiza sinteza, *întrepătrunderea*, decât prin comprehensiune, prin înțelegere. Condensarea acestor două acte, în care, uitând de sine, Eu-l se abstrage din experiență, susținând-o și pe aceasta trăirii, pentru a o reconstitui, a o reproduce pentru sine, în transcendentalitatea ei, în originaritatea ei, este de fapt o reducție fenomenologică.

---

[1] *Cf. ibidem*, p. 119.

[2] *Ibidem*, p. 130.

Punctul originar al cunoașterii este posibilitatea absolută a ei, posibilitate care o premerge, o face posibilă și este forma absolută a cunoașterii. Cu această idee, Fichte anticipează de fapt o paradigmă a demersului fenomenologic: orizontul presupus al cunoașterii. Noi ne găsim întotdeauna într-un orizont al cunoașterii care ne premerge, dar ne și permite să ne manifestăm liber în câmpul pe care-l delimitează[1]. Ceea ce urmează să fie cunoscut, orizontul spre care se îndreaptă cunoașterea, este de fapt un pre-cunoscut. Pre-cunoașterea se realizează prin cuprinderea și acceptarea „încă-necunoscutului" în câmpul libertății, care anticipează și face posibilă cunoașterea. Cunoașterea absolută prezintă un dublu aspect[2]: ea este „izvorâre" absolută și non-existență a cunoașterii. „Izvorârea" absolută este apariția originară a cunoașterii în câmpul conștiinței de sine, apariție originară care pune în evidență non-cunoașterea, dar și libertatea absolută în care ea apare. Această capacitate a ei, de a apărea liberă, denotă că ea este descoperită de o facultate de cunoaștere existentă și că nu este produsă de aceasta. Cunoașterea este numai rezultatul sintezei libertății formale și nu are nici o relație cu existența absolută. Lumea nu este altceva decât forma lipsită de conținut a acestei libertăți formale, goale în sine, a conștiinței în momentul ei prim. Existența absolută este doar fundalul etern și imuabil al lumii, al libertății în acțiune. Cunoașterea va umple această formă goală, va da conținut lumii, dar acest conținut va fi nimicul pur, deoarece, fiind supus schimbării, realitatea sa este supusă schimbării, trecerii de la existență la non-existență, dându-i caracter efemer în raport cu existența absolută. Tranziția de la o stare la alta a realității lumii este intermediată de libertatea formală[3], iar scindarea realității, balansarea de la existență la non-existență, nu aparține existenței propriu-zise, ci este forma fundamentală care însoțește cunoașterea cu privire la lumea reală.

Libertatea în care se produce cunoașterea absolută nu are nevoie de un punct exterior ei la care să se raporteze și în raport cu care să se orienteze în determinarea acestui pre-cunoscut. „Libertatea se are pe

---

1 *Cf. ibidem*, p. 158.

2 *Cf. ibidem*, p. 190.

3 *Cf. ibidem*, p. 207.

sine ca cel mai sigur reper și cel mai suficient."[1] Despre același punct central al cunoașterii, Fichte spune că oscilează între existență și non-existența sa, reprezentând, prin această oscilare, și punctul de cotitură al cunoașterii dinspre înțelegerea-de-sine înspre distrugerea-de-sine, adică spre existență. Imaginea productivă a acestor *oscilări* o vom întâlni și în filosofia transcendentală, la Marc Richir, care vorbește despre „o dublă mișcare între existență și non-existență" a subiectivității originare, sintagmă a cărei asemănare nu doar formală, cât mai ales ideatică, cu imaginea productivă a oscilării nu poate fi trecută neobservată.

Determinarea prin libertate a cunoașterii și raporturile dintre ele sunt surprinse cu deosebită profunzime de către Fichte: „Este întâmplător faptul că există o cunoaștere, dar dacă ea există, se întemeiază în mod necesar pe libertate".[2] Chiar dacă este liberă a exista, fiindu-i contingentă existența, cunoașterea nu se poate produce fără a se deține deja[3]. Din momentul apariției sale, ea este deținută de o existență determinată. Propria ei libertate o face să fie, astfel, inseparabilă de existență. Ea este liberă, dar este liberă ca existență, nu ca inexistență, și nici ca posibilitate absolută. Determinarea libertății sale se face prin gândirea liberă, dar, gândindu-se liber, cunoașterea se separă de originea ei absolută, regăsindu-se în opoziție cu propria-i gândire. Și abia această opoziție ce nu se lasă suprimată devine cunoaștere obiectivată, cunoaștere reală. Încă o dată regăsim la Fichte o operație specifică metodei fenomenologiei transcendentale, reducția fenomenologică a cunoașterii. E drept, nu de puține ori, atunci când vorbește despre cunoaștere, Fichte folosește încă metaforele luminii, văzului, ochiului, vizualității[4], ceea ce ne sugerează că înțelege prin cunoaștere un spectru foarte larg al manifestărilor spiritului: imaginație, reprezentare, contemplație, așa cum încă era înțeleasă cunoașterea în vremea sa. Toate aceste elemente vor apărea însă și în discursul fenomenologiei transcendentale de mai târziu, unde vor juca rolul unor modalități de apariție ale Eu-lui transcendental.

---

[1] *Ibidem*, p. 163.

[2] *Ibidem*, p. 168.

[3] *Cf. ibidem*, p. 184.

[4] *Cf. ibidem*, p. 132.

Eu-l şi non-Eul

Idealismul fichtean descrie Eu-l ca o ființă activă care are trăiri autonome înăuntrul unui sistem determinat încă de Natură. Eu-l se afirmă ca un act originar al conștiinței, care construiește din aparențe lumea obiectivă sau non-Eul. Idealismul transcendental presupune doar în mod problematic că întreaga conștiință s-ar baza pe conștiința de sine, lăsând astfel loc pentru mai mult decât atât în conștiință. Intuiția este o sinteză și o perspectivă absolută asupra unei diversități de acte ale reprezentării. Cunoașterea care sintetizează se bazează doar pe intuiție. Intuiția intelectuală este punctul de plecare al doctrinei, pentru că doar conștiinței de sine îi este proprie spontaneitatea și libertatea Eu-lui. În gândire (meditație, vizare transcendentală) trebuie pornit de la Eu-l pur, care va fi conceput ca absolut spontan și nedeterminat. Intuiția intelectuală vizează o acțiune, și nu o substanță (nu lucrul în sine, cum ar presupune filosofia kantiană). Dacă nu lucrul în sine este cel care fundează fenomenul, atunci nu mai rămâne decât o apercepție originară, în care se vizează o acțiune, iar acțiunea vizată este gândirea în forma cunoașterii.

Pentru a se apropia de forma cunoașterii din gândire, Fichte analizează relațiile generale ale obiectului conștiinței cu subiectul reprezentării[1] și constată că între acestea se stabilesc niște relații care caracterizează, până la urmă, acest obiect. În măsura în care obiectul conștiinței este un produs al inteligenței, este și un produs al imaginației. Atunci când nu este produs al inteligenței, când este „ne-produs" și este determinat de propria-i natură, acesta este un obiect al experienței. Iar atunci când este, în virtutea existenței sale, determinat prin inteligența liberă, el este Eu-l în sine. Eu-l în sine este obiectul care este constituit și determinat tot de către „mine".

Ceea ce ne interesează aici este obiectul produs de inteligența liberă, nedeterminată altfel decât de sine atunci când implică în relație Eu-l. Acest obiect, „Eu-l în sine", apare efectiv liber în conștiință, nu ca lucrul în sine kantian, care de fapt rămânea în afara conștiinței, care era un obiect posibil, deși mereu imposibil, al experienței senzoriale. În același timp, „Eu-l în sine" este determinat doar de subiectul care

---

[1] *Cf. ibidem*, p. 17.

produce această determinare în mod liber, pentru că fără libertatea acestei determinări „Eu-l în sine“ nu poate să existe.

Chiar dacă ar fi să se admită numenul – lucrul în sine – ca un obiect noetic, ceva gândit, conceput, Fichte demonstrează că acest ceva gândit nu este diferit de Eu. Argumentele sale sunt următoarele: dacă ceva afectează și este conceput, el este conceput ca afectând; dacă ceva afectează, mă afectează pe mine; dacă toate obiectele lumii sensibile mă afectează, sunt afectabil; deci sunt sensibil, receptiv. Prin urmare, cunoașterea pleacă de la afect, și nu de la obiect. În felul acesta el suprimă existența lucrului în sine, obiectul revenind la a fi, în idealitatea sa, un fapt al conștiinței. Fapt al conștiinței care se reduce la „Eu-l în sine“, deoarece el singur poate realiza sinteza dintre necesitate și libertate. Ca fapt al apariției, „Eu-l în sine“ reprezintă o necesitate; ca mod al apariției sale, însă, reprezintă libertatea absolută. Procedând astfel, Fichte eliberează demersul filosofic de problema întemeierii categoriale, permițându-i să se ocupe de temei nu ca de ceva ce se găsește în afara întemeiatului, a ființei și a gândirii, ci ca de ceva care se găsește chiar în interiorul a ceea ce se întemeiază. Un astfel de raport de întemeiere nu este posibil decât prin condiția de libertate pe care o introduce „Eu-l în sine“. Sinteza dintre intuiția subiectivă la modul absolut și intuiția obiectivă absolută reprezintă nivelul cel mai profund al conexiunii dintre subiectiv și obiectiv, iar produsul acestei sinteze este de fapt Eu-l pur.

De altfel, Eu-l nu este conceput ca o substanță, ci ca un act, un act autofondator prin intuirea nemijlocită de sine, ca o acțiune, căreia abia astfel îi corespunde un concept de sorginte empirică. Obiecției că nepornind de la o existență, ci de la o acțiune, este dedusă o existență – Eu-l –, Fichte îi răspunde[1] că în cazul *existenței în sine* nici nu este dedusă vreo existență, ci doar se afirmă actul activ al subiectului, deoarece pentru cel care observă Eu-l ca eu observat, exterior, acesta este o existență, însă filosoful gândește Eu-l ca un act, și mai ales ca un act liber. Conceptul existenței nu mai este un concept prim, categorial, și nici originar, ci devine unul dedus, în opoziție cu activitatea, care de regulă este un concept negativ.

---

[1] *Cf. ibidem*, p. 90.

Fără sentimentul originar al Eu-lui, idealismul transcendental este lipsit de temei. El nu este o substanță, este un act, o acțiune, iar dacă e conceput ca ceva activ, avem deja un concept empiric al acestuia. Conceptul existenței nu mai e prim și nici originar, ci este unul dedus prin opoziție cu activitatea.

În urma accesului la forma absolută a cunoașterii (Eu-l în libertate și spontaneitate), reflecția teoreticianului noii științe, respectiv a filosofului, încetează să mai apară drept ceva cunoscut și rezervat doar lui. Ea capătă obiectivitate. Cu toate acestea, încă nu se poate vorbi despre „noi", ci doar despre o cunoaștere care se autosesizează prin mine ca o existență pentru sine. Filosoful vorbește despre cunoaștere ca și cum am ajunge „la ea" fără să ajungem „în ea". Fichte dorește să confere cunoașterii un statut de absolut fără a o transforma în existență, dar și fără a o transforma în existență-pentru-sine. El vrea să conserve amândouă aceste caracteristici în conceptul pe care ni-l propune.

Idealism transcendental și lume empirică

Ceea ce există este o gândire necesară cu care începe cunoașterea și care este chiar cunoașterea absolută, care, iată, este deja necesară prin modalitatea în care este pusă. Dar, dincolo de această modalitate, actul cunoașterii se produce înaintând într-un pre-cunoscut. Această pre-cunoaștere, ante-cunoaștere, încă-nu-cunoaștere, se realizează prin cuprinderea „încă-ne-cunoscutului" în câmpul libertății, câmp care anticipează și face posibilă cunoașterea absolută.

Cunoașterea constă tocmai în întoarcerea cunoașterii către propria origine, în care existența este o existență pentru sine, este o interioritate a originii. Existența pentru sine a originii absolute este intuiția absolută, adică ceea ce e subiectiv în mod absolut. Dar și ceea ce e obiectiv în mod absolut, pentru că obiectivul își găsește locul în cunoaștere. Aceasta este ultima legătură dintre obiect și subiect, iar sinteza lor este Eu pur. Chiar și gândirea fichteană este în bună măsură una care operează cu concepte absolute, adică lipsite de concretețea viului. Nu mai departe, chiar exemplul referitor la Eu arată că nu este vorba despre un eu oarecare, unul viu.

Temeiul existenței lumii fenomenelor constă în independența acesteia de orice cunoaștere care este cunoaștere absolută, transcendentală,

adică lumea ar trebui să existe chiar dacă nu ar exista o cunoaștere cu privire la ea, dar și în contingența existenței acesteia, care ar putea la fel de bine să nu existe ca existență. Între realitatea empirică și idealismul transcendental nu există o relație de negare[1], ci doar una care arată că temeiul existenței transcendentale trebuie să se întemeieze singur pentru a-și găsi geneza și originea, realitatea empirică neparticipând la această întemeiere. Cu toate acestea, între lumea gândirii și lumea sensibilă rămâne în continuare o distanță care nu poate fi redusă, deoarece modurile lor de existență sunt distincte și inconfundabile[2].

Lumea este începutul cunoașterii, dar în același timp este lipsită de orice conținut și goală de sine. Lumea este numai o expresie a libertății formale a cunoașterii. Ea este mereu supusă schimbării, ea de fapt nu există, este nimicul pur, pentru că sensibilitatea pe care o presupune este în profunzimea sa un concept contradictoriu. Sensibilul nu ne este accesibil decât sub forma intuiției, spune Fichte. Dar intuiția surprinde întotdeauna ceea ce este universal, or universalul nu poate fi conținutul senzației, al sensibilității. Universalul este doar al gândirii, ceea ce înseamnă că o lume empirică nu va fi niciodată universul în care va locui Eu-l. Universul său va fi doar o lume morală, atemporală, poate nu cea mai bună, dar singura posibilă. Lumea sensibilă nu este negată de idealismul transcendental, dar se demonstrează că ea nu reprezintă mai mult decât receptaculul de forme ale cunoașterii. În lume, Eu-l se surprinde într-un moment ferm, dăinuitor, pe coordonata timpului, viața, și într-un cuantum de materie pe coordonata spațiului, trupul.

*

Prin filosofia sa atât de entuziastă asupra libertății, Fichte arată că aceasta este singură capabilă să dea consistență tuturor aspirațiilor imaginației omenești. Maniera în care abordează problematica libertății, metoda de lucru îl face să fie considerat fondator al filosofiei moderne, prin lansarea metodei fenomenologice. Spiritul filosofiei sale a inspirat copios fenomenologia modernă, precum și filosofia existenței. Prea adesea i se reproșează filosofiei sale că este ermetică

---

1 *Cf. ibidem*, p. 223.

2 *Cf. ibidem*, p. 272.

și abstractă, fără se țină cont de faptul că aceste aspecte sunt totuși exterioare, că ele țin de un anumit moment al dezvoltării lexicului și al stilului filosofiei. Ceea ce este de reținut e faptul că anumite idei și noțiuni, precum *transfer*, *uitare*, *alienare*, *originaritate* și altele, care sunt specifice fenomenologiei de mai târziu, apar deja la Fichte și sunt folosite în filosofia sa cu aceleași sensuri și semnificații pe care le regăsim în filosofia fenomenologică. Chiar conceperea Eu-lui ca o tendință, ca o direcție de determinare a existentului, poate fi reperată aici: „Eu-l se percepe în percepția acțiunii lui efective"[1].

Doctrina științei pe care o prezintă Fichte, noua filosofie care e chemată să sesizeze esența fenomenelor, nu este un egotism, Eu-l pe care îl descrie fiind un Eu în general, ceea ce în limbajul fenomenologiei s-ar numi produsul unei reducții eidetice a Eu-lui. Prin demersul său, Fichte dorește să arate că, în punctul ei de pornire, conștiința de sine abstractă reproduce într-adevăr o conștiință de sine originară, că este o imagine a acesteia. El încearcă să justifice intuiția intelectuală, refuzând totuși să recurgă la explicitări psihologiste, neglijând faptul că exigența speculativă nu este totuși suficientă, motiv pentru care filosofia sa rămâne încă în orbita idealismului transcendental. Idealismul transcendental reprezintă aici sinteza dintre existența reală și cunoaștere, adică dintre intuiția vie și gândire. Cu toate acestea, o abordare psihologică care să trimită în mod nemijlocit către experiența atât de des amintită, ea constituind baza comună atât a conștiinței reale, cât și a conștiinței filosofice, lipsește în idealismul transcendental. Doctrina științei este de fapt o filosofie a Eu-lui, ca o filosofie a Ființei, în care locul central este ocupat de această subiectivitate originară absolută, care rămâne pe mai departe dincolo de bariera, ridicată, e drept, a transcendentalității. Ceea ce aduce nou, inedit, această filosofie, este ideea unei ontologii concepute ca comprehensiune a Ființei în expresia ei fenomenală: Eu-l. Cunoașterea absolută reprezintă, până la urmă, prin liniile sale de profunzime, baza oricărei fenomenologii. Apariția fenomenală nu se poate produce prin separarea ei de apariția, în același fenomen, a conștiinței

[1] *Ibidem*, p. 261.

eului în care se produce, a subiectivității sale. Iar filosofia – ca experiență ontologică – devine suportul oricărei experiențe particulare în care este implicată subiectivitatea ca Eu.

1.3.3. Spiritul – forma Eu-lui

Ideea spiritului (*Geist*) l-a preocupat în mod deosebit pe Hegel, fie și numai pornind de la faptul că în două dintre scrierile sale – și sunt dintre cele mai importante – apare chiar în titlu: *Fenomenologia spiritului* (1807) și *Filosofia spiritului* (1845). Hegel este tot mai interesat de spirit ca subiect după ce constată că acesta nu mai poate fi redus la sfera prea constrângătoare a gândirii. Spiritul, „conștiința de sine care este «eu» și «noi» și care este și adevăr“[1], iese din sine, debordează gândirea, incluzând și experiența, ca experiența spirituală a unui Eu sau a unei epoci, insinuându-se în istorie, artă și societate.

Filosofia spiritului

Secțiunea cu care se deschide *Filosofia spiritului*, și anume *Spiritul subiectiv,* ne prezintă o panoramă completă a sintezelor teoretice pe care le prezintă spiritul până la Hegel. Spiritul subiectiv este conceput ca totalitate ideală a ideii de spirit, în care conceptul spiritului devine propria sa ființă determinată în mod liber. În forma realității, ca lume pe care o generează din sine și în care se manifestă după prescripțiile unei libertăți ca necesitate înțeleasă, spiritul este unul obiectiv. Iar în unitatea supremă, absolută, în care există veșnic, în care spiritul se întoarce în mod necesar la adevărul său ultim, el este spirit absolut. Din întregul demers hegelian asupra spiritului, interesul nostru se va orienta doar spre primele două forme ale spiritului, subiectiv și obiectiv. Aceste două forme de manifestare sunt marcate de caracterul finitudinii, dar tocmai de aceea atrag interesul nostru. Pentru că, în dezbaterea lor, filosofia dezvoltă un discurs specific și pune la lucru concepte care vor fi mult mai apropiate metodei și discursului fenomenologice.

---

[1] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, trad. V. Bogdan, Ed. IRI, București, 1995, p. 111.

Pentru a pătrunde specificul și particularitățile spiritului, Hegel pleacă de la premisa că acesta este cunoaștere[1], adică agent al unei acțiuni care are capacitatea de a se replia asupra lui însuși, de a se răsfrânge asupra sa, pentru a se descoperi ca dintr-o perspectivă străină sieși. Spiritul subiectiv prezintă o tripartiție tematică (de altfel, triadele sunt modelul fundamental al prezentării ideilor în filosofia lui Hegel): spirit natural, adică antropologie; conștiință de sine, adică fenomenologie; și subiect existențial, adică psihologie.

Primul capitol tratează despre suflet, sub cele trei forme de manifestare ale sale: suflet natural, suflet afectiv și suflet real. Știința sufletului se prezintă ca o pneumatologie, o „metafizică abstractă a intelectului"[2], care nu are nimic speculativ în cuprinsul ei. Adevărata filosofie a spiritului trebuie să caute a reintroduce conceptul în cunoașterea spiritului, resuscitând chiar opera lui Aristotel în acest sens, singura care a tratat subiectul într-o manieră speculativă. Spiritul subiectiv nu se pune pe sine ca obiect, de aceea el rămâne pe mai departe subiectiv, ca o unitate a subiectivului și obiectivului din existență. Sufletul reprezintă imaterialitatea universală a naturii, care însă nu e scutită de conceperea sa ca un lucru, ca un obiect al cunoașterii, cu cele trei fațete congruente amintite.

Ființarea simplă a substanței generale nu e adevărată decât ca subiectivitate, în forma sufletului natural. Acest suflet își atribuie sieși natura Ideii, astfel încât prin el se produce o separație în interiorul subiectivității ontologice, sufletul devenind centrul tuturor reprezentărilor. Și în primul rând al reprezentărilor care privesc Eu-l treaz, conștient de sine ca intelect, dar și Eu-l amorf, Eu-l care se abandonează stării de ieșire din conștiința de sine vigilă, somnul. Iată din nou preocuparea care semnalează paradoxurile subiectivității: identitatea dintre conștiința vigilă și cea amorfă, pe de o parte, și procesul de trecere dintr-o stare în alta, de a ne abandona ne-ființei, revenind și regăsindu-ne aceiași chiar dacă alții, chiar dacă marcați de o străinătate care ne urmărește și pe care nu o asimilăm. Acestor paradoxuri Hegel le răspunde

---

[1] *Cf.* Hegel, G.W.F., *Filosofia spiritului*, trad. C. Floru, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 37.

[2] *Ibidem*, p. 7.

prin trecerea în revistă a visării și presentimentelor pe care le încearcă sufletul, încă în „*unitate nemijlocită, nedespărțită*“[1] cu sine, care ar reprezenta una dintre aparițiile sale. O a doua este cea a „*demenței,* adică a sufletului dezbinat de sine însuși“, în părți pe care le stăpânește doar parțial, când structura conștiinței de sine este destructurată, când sufletul se are pe sine, dar nu se stăpânește. Acestora li se adaugă a treia, în care sufletul are conștiința libertății sale în forma conștiinței. Dar, pentru a ajunge la realizarea unei conștiințe obiective despre sine și despre lume, sufletul trebuie să se elibereze de subiectivitatea internă (de partea sa afectivă) pentru a face din sine ceea ce este de fapt, anume subiectivitate simplă care există în forma Eu-lui.

Subiectivitatea formală a vieții (sufletul afectiv) comportă, în concepția filosofului, trei faze[2]: visul natural, viața copilului în uter și raportarea vieții conștiente la viața inconștientă. Toate aceste trei stări sunt rezumate în fapt la ultima dintre ele, care reprezintă refugiul pe care-l găsește Eu-l în propria-i subiectivitate străină (în subiectivitatea sa ca într-o subiectivitate a alterității), atunci când este solicitat de realitatea mult prea străină a lumii. Hegel surprinde foarte bine evadarea Eu-lui din fața realității, dar și capacitatea acestuia de a fi și altceva decât e, de a se dedubla, de a se „juca“ cu posibilitatea de a fi pe care o introduce în ecuație raportul conștient-inconștient. Posibilitatea acestei alienări în sine este dată de faptul că, spre deosebire de conștient, care doar *este,* inconștientul *este* și *poate să fie*. Pe această dublă valență a inconștientului mizează tot jocul dedublării, pe care Hegel îl numește „subiectivitate formală a vieții“[3].

Vocabularul filosofiei spiritului își mai adaugă o formulă, aceea de subiectivitate reală, care desemnează raportul nemijlocit al sufletului afectiv la lumea lui individuală și la realitatea sa substanțială[4], la corpul său. Sintagma acoperă mai mult decât pare la prima vedere, pentru că subiectivitatea reală este răspunzătoare de raportarea nemijlocită a sufletului la lumea față de care acesta se află în conexiune obiectivă,

---

1 *Ibidem*, p. 117.

2 *Cf. ibidem*, p. 124.

3 *Ibidem*, p. 124.

4 *Cf. ibidem*, p. 132.

concretă. Pierderea acestei conexiuni, prin separarea sufletului de spirit și autodeterminarea sa ca identitate de sine, în afara spiritului și a raportului cu obiectivitatea lumii, este numită de Hegel „boala sufletească", ceea ce mai târziu se va numi de către psihanaliză schizoidie originară, evocând tocmai această posibilitate de separare, în care sunt prezente manifestări extrasenzoriale din stări care nu implică conștiența: somnambulismul, catalepsia, empatia, viziunile și altele.

Atunci când vorbește despre spiritul teoretic, Hegel aduce în discuție trei dintre conceptele psihologiei, pe care însă le vom regăsi și în fenomenologia subiectivității. Acestea sunt atenția, intuiția și reprezentarea. Atenția, momentul de îndreptare a intenției spre ceva anume, momentul în care un obiect din câmpul conștienței intră în conștiință, este definită ca „activitatea de suspendare și restabilire a unității dintre mine și celălalt, prin care se sesizează conținutul simțirii"[1]. Aici, „celălalt" este obiectul care îmi reține atenția, dar poate fi la fel de bine și „un altul", care prin prezența sa mă atrage, îmi reține atenția, suspendându-mă pentru o clipă, cerându-mi să ies din mine pentru a-i face loc lui, ca apoi să restabilesc relația de unitate cu mine, relație în care însă el, „celălalt", este deja implicat și prezent. Această mișcare de suspendare și regăsire în unitate cu celălalt este specifică metodei fenomenologice. Identificarea cu celălalt, nu o identificare de substanță, ci una care implică prezența de sine atât a mea, cât și a celuilalt, este o activitate fundamentală a deducerii fenomenologice a „celuilalt". Prin acordarea de atenție „celuilalt" (indiferent dacă e lucru sau persoană) ne proiectăm spiritul în el, având astfel deschisă calea spre cunoașterea lui. Acordarea de atenție este începutul oricărei cunoașteri. În intuiție[2], conținutul acesteia primește forma timpului și a spațiului, chiar dacă încă „obiectul este separat de mine", dar în intuiție Eu-l apare ca subiect al relației pe care o stabilește spiritul (subiectivitatea ontologică?) cu obiectul.

În ceea ce privește reprezentarea[3], aceasta prezintă trei forme de apariție: reamintirea, imaginația și memoria verbală. Ca primă fază a

---

1 *Ibidem*, p. 237.

2 *Cf. ibidem*, p. 241.

3 *Cf. ibidem*, p. 245 & urm.

reprezentării, reamintirea nu se deosebește de intuiție. Imaginația reprezentării este concepută ca un conținut intuitiv care primește determinații ce aparțin Eu-lui și care nu are nevoie întotdeauna de imagine pentru a se produce, pentru că imaginația produce concepte, de aceea ea este în strânsă legătură cu memoria verbală. Imaginea este produsul intuiției, imaginația este produsul reprezentării spiritului. Imaginația are puterea de „a face să apară imaginile din propria voință". Putem recunoaște chiar aici schița imaginației ca sursă transcendentală a subiectivității, ca sursă productivă a realității, pe care o vom găsi mult mai pe larg analizată și mai în adânc cercetată la Schopenhauer.

Conceptul și sentimentul Sinelui poate fi anticipat în scrierile hegeliene, pentru că iată cum îl definește Hegel: „sinele împlinit al conștiinței reflectate este subiectul ca conștiința consecventă de sine, ordonându-se și conservându-se potrivit situației sale individuale și legăturii cu lumea exterioară"[1]. Vom regăsi elemente din această definiție a sinelui în teoria psihanalizei. Deocamdată de aici, pentru Hegel, se naște conștiința, din opoziția dintre gândirea subiectivă și exterioritate, care urmărește punerea în ordine – în aceeași ordine – a două lumi, cea interioară și cea exterioară, ce vor apărea mai apoi în mod esențial diferite între ele, dar ordonate după același principiu: rațiunea. Dar, după ce sufletul atinge treapta rațiunii, el nu mai este un cadru de identificare subiectivă a sufletului, ci devine o reprezentare obiectivă prin care acesta se smulge și se separă de sine din unitatea singulară pe care o reprezenta până atunci, descoperindu-se pe sine ca pe un altul în forma Eu-lui. Acest proces este numit de Hegel „desprindere"[2], desemnând trecerea sufletului din stadiul ființei singulare în cel al ființei universale. Dar „desprinderea" reprezintă și mecanismul de generare a sentimentului de sine, desemnând automatismele inconștientului activ al Eu-lui, ale apariției sale. Apariția Eu-lui este determinată și de criza de neputință a sufletului, care se raportează la obiectualitatea sa reală, la trupul său, pe care îl consideră un străin și pe care îl respinge, luându-și libertatea de a ființa în Eu, care e mai mult decât subiectivitatea nemijlocită a sufletului, este un universal simplu din care se vor naște reprezentările idealismului transcendental și ale fenomenologiei spiritului.

---

1 *Ibidem*, p. 153.

2 *Ibidem*, p. 175.

Fenomenologia spiritului

Noua sarcină pe care și-o asumă filosofia cere și o nouă metodă de lucru, un nou mod de a vedea lumea în care apare spiritul. În această nouă expresie, „totul revine la a înțelege și a exprima adevărul nu ca *substanță*, dar tot atât ca *subiect*“[1], pentru că acum „spiritualul singur este *realul*; el este esența, adică *ce este în sine – ceea ce se comportă și este întotdeauna determinat, alteritatea* și *ființă-pentru-sine*“[2]. Dar care va fi această formă care va permite spiritului să se manifeste în lume, rămânând în același timp „ființă-pentru-sine“, adică obiect al conștiinței de sine? Lucrurile, faptele, aparițiile din lume sunt întotdeauna și ceea ce nu sunt, ele sunt „încă ceva“ decât ceea ce par a fi, pentru că întotdeauna ele sunt „și“ altceva decât subiect pur. Această unitate a existenței în reprezentarea-pentru-sine și reprezentarea-în-sine caută să o surprindă Hegel atunci când este interesat de esența lucrurilor, convins fiind că sensul lor se va dovedi nemijlocit și pentru conștiință, nu numai pentru sensibilitate. Iată ce spune în legătură cu problema pe care caută să o elucideze: „Această esență adevărată a lucrurilor s-a determinat acum în sensul că ea nu e un mod nemijlocit pentru conștiință, dar că conștiința are o relație mijlocită față de interior și, ca intelect, *ea privește prin intermediul jocului forțelor în adevăratul fond al lucrurilor*. Termenul mediu care unește cele două extreme, intelectul și interiorul, este *ființa* dezvoltată a forței, ființa care, pentru intelect, este acum *ceva ce dispare*. Ea se numește de aceea *fenomen* (*Erscheiunung*); căci numim aparență (*Schein*) *ființa* care este nemijlocit în ea însăși o *neființă*“.[3] Avem în acest scurt citat nu doar o definiție a fenomenului, forma reprezentării pentru spirit a realității intuibile și a celei sensibile, așa cum apare el în câmpul conștiinței de sine, ci mult mai mult. În primul rând, fenomenul intermediază între interiorul și exteriorul conștiinței, dovedindu-și caracterul de copulă și element de sinteză a conștiinței. Modalitatea în care se produce această intermediere este specifică și ea, pentru că nu e una oarecare: este vorba despre un joc între apariție și aparență, care se poartă la nivelul

---

[1] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, p. 14.

[2] *Ibidem*, p. 17.

[3] *Ibidem*, p. 117.

fundamental al lucrurilor. Acest „joc", prin gratuitatea și hazardul pe care le reclamă, aduce în discuție, fără îndoială, libertatea în care se produce el. Apariția fenomenelor este totuși liberă în raport cu spiritul, așa cum și spiritul poate fi liber în raport cu această apariție. Spiritul nu este legat de fenomenalitatea sa. Relația de indeterminare reprezintă un „joc al forțelor", este adevărat, dar unul liber. Caracterul fenomenului pentru intelect este non-existența, el există cât timp apare în acest joc și cât timp este mediatorul jocului. O dată încetat jocul, el se sfârșește. Pentru intelect, el este ceea ce nu este, pentru că nu reprezintă un obiect al intelectului. Eu-l este un obiect al intelectului, dar nu și fenomenul Eu-lui. La început, Eu-l este o simplă certitudine de sine, subiectivul pur, liberul abstract, idealitatea nedeterminată[1]. Fenomenul este doar o apariție; apariție fiind, durează; având durată, este trecător; fiind trecător, nu este. Așadar, el este nu numai apariție, ci și aparență, purtând-o pe aceasta în chiar apariția sa.

Conceptul conștiinței de sine comportă trei momente[2] importante: a) Eu-l pur, care este obiectul nemijlocit al conștiinței; b) reflecția conștiinței de sine în ea însăși, ca o nemediere mediată de ea însăși, care se suprimă pe sine în reflecție pentru a se redobândi în urma reflecției, și c) obiect pentru conștiință, care reprezintă de fapt dedublarea conștiinței-de-sine, ca alteritate proprie.

Între conștiința-de-sine și obiectul extern se stabilește o relație de tipul iubire-ură, pentru că pot deveni conștient de mine însumi numai dacă devin conștient de ceva ce nu sunt Eu, dar ceva ce nu sunt Eu mă amenință, mă pune în pericol. De aici această relație contradictorie. Dar, în exercițiul său, relația iubire-ură apare „la suprafața conștiinței de sine sub forma dorinței"[3]. Dorința, tinderea către ceva extern și străin, înseamnă transformarea în ceva propriu, înseamnă despuierea de străinătatea care marchează inițial Eu-l. Această despuiere de străinătate, această scoatere din ascundere marchează pentru Hegel momentul aspirației spre adevăr. Dar filosoful nu vede în aspirația către adevăr doar un impuls teoretic, al cunoașterii teoretice. Scoaterea din ascundere,

---

1 *Cf.* Hegel, G.W.F., *Filosofia spiritului*, p. 191.

2 *Cf.* Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, p. 111.

3 Singer, P., *Hegel*, trad. C. Avramescu, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 100.

aducerea în lumină reprezintă în primul rând acțiune: „ea este forma pură a traducerii din *ce nu este văzut în ce este văzut*, și conținutul, care este adus la lumina zilei și se manifestă, nu este altceva decât această acțiune deja în sine“[1].

Pentru idealismul fenomenologic transcendental, Eu-l nu se distinge în conținutul său real decât prin raportare la obiectele lumii. Acestea par a fi date. Eu-l nu este dat, Eu-l se deduce și se identifică tocmai prin faptul că se distinge de toate celelalte obiecte, abia prin raportare la ele devenind obiect. Apariția lui pentru conștiință este comparată cu apariția luminii[2]. De aici o întreagă serie de idei generoase pentru caracterizarea Eu-lui idealismului transcendental. Ca și lumina, Eu-l conține lumea, el o face să apară; dacă lumea apare la apariția luminii, atunci ea apare în egală măsură o dată cu apariția Eu-lui. Eu-l introduce distincții în fenomenul de apariție a lumii, așa cum lumina produce luminări și umbre. Eu-l este singura manifestare liberă a lumii. Într-alt loc[3], Hegel spune foarte clar că doar obiectul, ca apariție externă, este fenomen, iar reflexia sa în sine este opusă fenomenului. Dar, când susține această idee, el se referă la conștiința intelectuală, adică la intuiție, nu la conștiința de sine, care este obiectul Eu-lui, ca temei al conștiinței în general. Conceptul unei conștiințe ca atare în general nu este unul posibil[4], pentru că, pe de o parte, conștiința în general implică infinitatea, iar, pe de altă parte, caracterul „ca atare“ cere să fie particularizată, ceea ce implică finitudinea. Singura posibilă este o conștiință-de-sine universală, care după anularea alterității interne (a procesului de re-cunoaștere) poate trece în apariția fenomenologică transcendentală a spiritului.

În cele trei momente identificate de Hegel, pe care le parcurge conștiința-de-sine în apariția fenomenală a spiritului, avem mai mult decât preacunoscuta mișcare dialectică. Aici este redată procedura de deducție a subiectivității fenomenologice transcendentale, care se surprinde pe sine, într-o mișcare de repliere asupra sa și printr-o dedublare

---

1 Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, p. 229.

2 *Cf.* Hegel, G.W.F., *Filosofia spiritului*, p. 191.

3 *Cf. ibidem*, p. 200.

4 *Cf. ibidem*, p. 203.

în care se pierde, pentru a se recâștiga la sfârșitul procesului. Această *trecere* dintr-o stare în alta este „punctul de întoarcere [al conștiinței-de-sine], în care, din aparența colorată a sensibilului «dincoace» și din noaptea goală a suprasensibilului «dincolo», ea pășește în ziua spirituală a prezentului".[1] În calitate de Eu, spiritul este esență, dar, ca conștiință, el este fenomen[2]. Iată o ambivalență și o ambiguitate fertilă, în care oscilația și nehotărârea dintre metafizică și fenomenologie înclină hotărâtor în favoarea acesteia din urmă, pentru că spiritul nu este decât o „apariție", un fenomen, filosoful fiind cel care nu se poate hotărî încă să fie ferm, simțind nevoia să exprime nehotărârea sa în metafore. Poetica pagină hegeliană ne cheamă să înțelegem, prin sensurile metaforice la care recurge, că distorsiunea originară (concept pe care îl vom întâlni din plin în fenomenologia modernă) a conștiinței de sine este singura care poate face posibilă apariția în prezent și în prezență a suprasensibilului, care sălășluiește în tărâmurile goale de sensibilitate ale transcendenței. Doar în urma unei astfel de „treceri", a unei distorsiuni plasate în originea fenomenelor, avem acces la realitatea obiectivă a spiritului. Care spirit este dinamic, este activ, este în continuă apariție și aparență. Spre deosebire de el, „lumea este imperiul liniștit al legilor intelectului". Dar pot transmite echilibrul lor și spiritului? Se pare că nu. Ca acalmie a intelectului, lumea, de fapt, nu există, ea doar este concepută ca fiind astfel, în reprezentările stabile și de lungă durată ale intelectului. Dar fenomenalitatea ne arată că lumea este cu totul altfel, mult mai dinamică și supusă „jocului forțelor" care o guvernează.

Oricum, o „fenomenologie a spiritului" nu ne poate arăta decât modul în care ne apare nouă spiritul, cu observația, necesară, că el va apărea tot spiritului nostru. Devine evident atunci că o anumită dedublare este presupusă, că o ieșire din sine a conștiinței-de-sine este inevitabilă și că, fără distorsionarea unui moment de origine, apariția de sine a spiritului nu poate fi posibilă. Totuși, reprezentarea obiectivă a subiectivității spiritului poate fi asigurată de distorsiunea ontologică? Putem spune că da, pentru că experiența nu e niciodată simplă senzorialitate,

---

[1] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, p. 111.

[2] *Cf.* Hegel, G.W.F., *Filosofia spiritului*, p. 192.

în care spiritul să nu fie implicat. Fără conștiința experienței sale, fără conștiința ieșirii din sine, senzorialitatea nu și-ar impune limite, nu ar avea delimitări, dar nu ar avea nici un centru, o origine. Ar fi doar o imagine fără ramă și fără centru, imposibil de raportat la ceva. Productivitatea unei astfel de senzorialități este anulată de lipsa sensului ei. Or, sensul ei este tocmai o limitare, tocmai impunerea unei conștiințe a limitării și a alterității. De aceea, imaginația productivă se dovedește a fi însuși modul de existență al principiilor categoriale în actul cunoașterii. Hegel schimbă perspectiva de abordare a sensului cunoașterii, aceasta nemaiocupându-se de analiza surselor cunoașterii, ci de analiza modului de existență al unității surselor cunoașterii, adică de modul de a exista în mod determinat al spiritului: Eu-l. Din punct de vedere fenomenologic, el reprezintă subiectivitatea abstractă care se prezintă ca propriul său obiect, într-o libertate necondiționată[1].

Fenomenul real al spiritului, modul de apariție al acestuia pentru Eu este, potrivit unei perspective psihologice, mintea și întregul sistem nervos[2]. Dar, dacă tot am amintit mintea, trebuie să spunem că filosoful se referă la aceasta și din orizontul unei „științe a craniului", al unei frenologii care astăzi nu ne mai spune nimic. Ceea ce rămâne dintr-o întinsă discuție purtată în deschiderea acestor două perspective, psihologică și frenologică, este faptul că mintea reprezintă realitatea nemijlocit obiectivă a spiritului. În forma minții, conștiința-de-sine se surprinde pe sine ca lucru și ca certitudine nemijlocită. Momentul de distorsiune originară a conștiinței-de-sine nu reprezintă o acțiune pe care spiritul o face fără asumarea unor riscuri. Distorsiunea nu este numai un fel de a caracteriza o mișcare a conștiinței, ci este chiar o acțiune a acesteia. Eventualul eșec al momentului de distorsiune, o ratare a trecerii prin acest proces se poate solda cu urmări grave: „Întrucât conștiința-de-sine enunță acest moment al decadenței ei conștiente, ca rezultat al experienței sale, ea se arată ca fiind această invertire interioară a ei înseși, ca nebunia conștiinței, pentru care esența este nemijlocit non-esența, realitatea ei nemijlocit nerealitatea".[3]

---

[1] *Cf. ibidem*, p. 40.

[2] *Cf.* Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, pp. 189, 192, 193.

[3] *Ibidem*, pp. 218-219.

Așadar, distorsiunea originară este o realitate care se poate fenomenaliza chiar și în eșecul ei: nebunia, alterarea irevocabilă a spiritului. Trebuie reținut de aici că pericolul unui eșec al distorsiunii originare a conștiinței este mereu în proximitatea noastră, și el constă nu atât de mult în această vecinătate, cât mai ales în ireversibilitatea pe care o instaurează. Căderea în nebunie este ratarea operațiunii de distorsionare, ratare care este ireversibilă. Aceasta este explicația imposibilității stabilirii unei comunicări fluente și marcate de sens cu un nebun. Cei ce reușesc să își fenomenalizeze spiritul, să devină persoane conștiente de sine, reușesc să formeze o comunitate.

Certitudinea pe care ne-o conferă posibilitatea comunicării cu alte persoane, cu alte conștiințe-de-sine libere și în apariție, ne garantează posibilitatea unei deschideri spre o unitate spirituală mai largă, „o unitate spirituală absolută a esenței indivizilor“[1], care nu e altceva decât lumea etică. Conceptul pe care îl introduce aici Hegel trebuie înțeles într-un sens foarte precis. „Lumea etică“ nu este o caracteristică a comunității de indivizi, dar nu reprezintă nici posibilitatea unei deduceri a principiilor eticii pentru lumea Eu-rilor. Lumea etică este la rândul ei „o conștiință-de-sine universală în sine, care este reală în altă conștiință“, fără să-i altereze acesteia independența și fără să-și piardă propria existență independentă. Substanța lumii etice, prin care ea se diferențiază de alte existențe, este „lege gândită“, „*conștiință-de-sine* reală, adică este *datină*“[2]. „Datina“ care face posibilă subzistența lumii etice o recunoaștem ca fiind sedimentarea transcendentală, căci numai în această sedimentare conștiința-de-sine universală se recunoaște ca rămânând independentă, identică cu sine în continuare, dar și aparținând unității, comunității de indivizi. Sedimentarea transcendentală face posibilă perpetuarea acestei existențe, aducerea în prezent a unor fenomene care în esența lor țin de trecut, dar o aducere în prezent a unui trecut ca prezent, și nu ca amintire a unui trecut. Sedimentarea transcendentală a lumii etice, a comunității de Eu-ri, generează o nouă identitate sau un alt tip de identitate conștiinței-de-sine, o identitate care trimite la o conștiință-de-sine mult mai generoasă, mai apropiată

[1] *Ibidem*, p. 206.

[2] *Ibidem*, p. 206.

nouă, la conștiința intersubiectivității. Conștiința singulară și conștiința intersubiectivității se opun sub un anumit raport, „întrucât în singularitatea sa [conștiința singulară] este conștientă de conștiința universală ca fiind ființa ei, întrucât acțiunea și ființa-ei-în-fapt constituie etosul universal“[1]. Etosul universal este spiritul comunității de Eu-ri, modalitatea de apariție a intersubiectivității care domină lumea morală. Iată că prima realitate în care trăiește Eu-l este intersubiectivitatea, iar nu lumea obiectelor. Prima lume cu care intră în contact Eu-l individualizat al spiritului, în urma distorsiunii originare, este lumea etică, intersubiectivitatea. Intersubiectivitatea ne furnizează și o idee despre unitatea originară dintre individ și realitate, ca model generic al acestei relații. Putem considera că toate celelalte relații pe care le stabilește Eu-l cu realitatea sunt construite pe acest model, și nici nu e de mirare să fie astfel, câtă vreme Eu-l își proiectează conștiința-de-sine ca o conștiință epistemică, dirijată de cunoaștere spre realitate, pe care caută să o aducă la forma sa de înțelegere, să o umanizeze, să o lectureze după metode transcendentale. Străpungerea realității se face de fapt prin asimilarea ei, prin modelare etică, prin reducerea și aducerea realității la forma relațiilor presupuse de intersubiectivitate. Realitatea devine manevrabilă când capătă un nume, un chip, când exprimă o opoziție.

Intersubiectivitatea, lumea etică, reprezintă pentru conștiința-de-sine un liman, un „acasă“, pe care nu mai vrea să-l părăsească. O dată ajunsă în lumea eticului, conștiința-de-sine nu mai vrea să treacă mai departe. Aici găsește certitudine și adevăr, garantate de sedimentarea transcendentală, precum și expresia propriei autorități tutelare: „*Sinele*, adică voința acestui Sine“, care contează ca obiect real al său. Hegel vede Sinele ca un produs al intersubiectivității, care nu se poate produce, care nu apare în conștiința-de-sine. O mențiune trebuie să facem, și anume că intersubiectivitatea, lumea etică reală a conștiinței-de-sine, primește o determinare socială foarte precisă, chiar istorică. După ce produce temeiul recunoașterii și al certitudinii Eu-lui, al identității sale în urma procesului sedimentării transcendentale, substanța lumii etice devine obiect tocmai prin faptul că se răsfrânge în indivizi și rămâne totodată în sine.

---

[1] *Ibidem*, p. 206.

*

În aplecarea sa asupra spiritului, Hegel a fost preocupat de lămurirea dialecticii transcendentale a spiritului, căreia i-a fundamentat suficiente idei, dar mult mai mult interes a avut în a studia problemele legate de determinările spiritului obiectiv: dreptul, moralitatea, eticul, morala, religia, arta, cunoașterea absolută. Foarte importante pentru demersul nostru sunt totuși ideile fundamentale ale fenomenologiei pe care le discută: fenomenul apariției ca atare în conștiința de sine, sufletul, conștiința, spiritul, conștiința-de-sine; raporturile pe care le instituie între conștiința-de-sine și realitatea exterioară, între aceasta și diferitele ipostaze ale spiritului. Chiar dacă acestea au darul de a ne contraria uneori – spiritul este numai mintea? – și de a genera neclarități chiar în interiorul filosofiei hegeliene, rămâne deschiderea importantă pe care o face pentru filosofia ce ne va conduce spre enunțarea unei posibilități a subiectivității ontologice, în care vom găsi subiectivitatea singulară, intersubiectivitatea (nu mult diferită de comunitatea lumii etice) și temeiul pe care-l generează aceasta pentru o etică transcendentală. Dar nu numai conceptele le vom regăsi în ontologia subiectivității, ci și manierele de lucru: distorsiunea originară a Eu-lui, specularitatea, proiectarea și învestirea în celălalt.

1.3.4. Temeiul lumii transcendentale

„Conştiința mai bună“

Pentru filosofie, Arthur Schopenhauer a contat, nu de puține ori, mai mult ca personaj decât ca filosof. Chiar dacă uneori s-a întâmplat așa pe bună dreptate, el nu merită numai atât. Opera sa l-a transformat în ceea ce a vrut întotdeauna să fie: filosoful care spune franc lumii adevărul. Motiv suficient pentru a fi ridicat pe culmi, dar și pentru a cădea în uitare. Astfel de personaje apar mereu, fac deliciul publicului o vreme, sunt adoratii lui, după care se întorc în necunoscutul care i-a generat. Ei sunt doar niște nume care intră în realitatea reprezentărilor create de imaginația publicului. Sunt fenomenele voinței celor care îi vor devora. Iar cel care a înțeles cel mai bine acest fapt a fost Schopenhauer însuși. De aceea va căuta să depășească „această lume trecătoare“, să ajungă dincolo de

cauzalitate și circumstanțe, acolo unde nu mai există nici subiect, nici obiect. Va încerca să se dedice unei „conștiințe mai bune", care evadează în experiențele sale artistice, muzicale, literare, filosofice, religioase, ca tot atâtea experimentări ale voinței de a fi, ca tot atâtea experimentări ale enigmei libertății de a fi. „«Conștiința mai bună» nu este conștiința *a ceva*, nu este o gândire, care se raportează la un obiect, cu intenția de a-l circumscrie sau de a-l scoate la lumină. […] pentru că experiența «conștiinței mai bune» se referă la o dispariție specifică a Eu-lui și, prin aceasta, la o dispariție a unei lumi care provoacă la acțiune, la autodeterminare, la imixtiune."[1] Ridicarea la o „conștiință mai bună" înseamnă trecerea într-un joc de aparențe și realități, în care toate se oglindesc în Eu, fără să îl deruteze, pentru că adevărul acestor fenomene, care își joacă aparițiile în fenomene, se produce încă la suprafața lucrurilor. Nucleul lor adânc nu este încă atins. Pentru că în nucleul lor adânc se găsește altceva.

Prima afirmare a originalității gândirii sale se produce în teza de doctorat a filosofului, *Împătrita rădăcină a rațiunii suficiente* (1813), pe care mai târziu o va considera o introducere necesară în filosofia sa. Principiul la care se referă el aici este cunoscut din antichitate: „Nimic nu există fără o rațiune de a fi", dar Schopenhauer consideră că principiul, în ciuda secolelor de filosofie de până la el, nu a fost înțeles în toată importanța și însemnătatea sa. Arthur Schopenhauer arată că principiul rațiunii suficiente desemnează patru raporturi diferite pe care aceasta le stabilește în existență. Această tetrapartiție se referă la cele patru clase de reprezentări pe care le poate produce subiectul: reprezentări intuitive (empirice), reprezentări conceptuale (abstracte), reprezentări *a priori* (formele simțului intern și ale simțului extern, ale spațiului și ale timpului), reprezentarea obiectului nemijlocit al simțului intern (subiectul voinței). Această ultimă reprezentare – subiectul voinței – este cea care ne arată și natura lucrului în sine.

Lucrarea care l-a consacrat, și de care îi este legat cel mai adesea numele, e *Lumea ca voință și reprezentare* (1818). Destinul ei a fost dramatic pentru autor. Prima ediție a stat nevândută și aproape nebăgată

---

[1] Safranski, R., *Schopenhauer și anii sălbatici ai filosofiei*, trad. D. Necșa, Ed. Humanitas, București, 1998, pp. 142-143.

în seamă multă vreme. În ciuda acestei ignorări, în ciuda datoriilor pe care le mai avea la editor, în ciuda tuturor și a toate, A. Schopenhauer reeditează lucrarea după douăzeci și cinci de ani. Lovitură de teatru! Scrierea sa are un succes colosal, e drept, nu în rândul lumii filosofice, acolo unde și-ar fi dorit cândva autorul, ci în rândul publicului larg, dar asta pentru el are acum mai puțină importanță. Este în centrul atenției tuturor, este pe buzele tuturor, este adulat și omagiat. Ce conține această carte atât de deosebit? Care este mesajul ei atât de profund și atât de universal? O astfel de experiență merită urmărită mai îndeaproape.

Primul temei – reprezentarea

Subiectul cărții este lumea, concepută ca expresie a două procese: reprezentarea și voința. Structurată pe patru capitole, cărora în ediția a doua le-a adus numeroase adăugiri și completări, lucrarea privește mai întâi lumea din perspectiva reprezentării, apoi din cea a voinței. Fiecare dintre aceste două perspective se subdivide potrivit unor alte două puncte de vedere: lumea ca expresie a rațiunii suficiente, ca obiect al experienței și al științei; și al doilea punct de vedere: lumea ca obiect al artei, independent de principiul rațiunii.

Potrivit primului punct de vedere, pe care îl împrumută fără alte interpretări de la Kant, „lumea și întreg universul este un fenomen, o reprezentare pentru subiect“[1]. Punerea atât de directă și bruscă a problemei lumii naște în mod justificat o primă întrebare: lumea este un fenomen cerebral sau un fenomen transcendental pentru subiect? De răspunsul acesta va depinde caracterizarea demersului: fenomenologic sau solipsist. Dar chiar în textul filosofului putem găsi temeiuri pentru temperarea oricăror temeri solipsiste. Așa cum reprezentările de ordin abstract pe care le realizăm sunt conceptele, nici obiectele nu trebuie privite altfel decât drept reprezentări de ordin concret cu care operăm. Așadar, lumea va fi o reprezentare de ordin concret, în calitate de obiect al experienței care dă seamă de principiul rațiunii suficiente. Raportul de cauzalitate care ar exista între o lume empirică, deductibilă prin sensibilitate, și reprezentarea acesteia, nu se poate susține. Intuiția

[1] Schopenhauer, A., *Lumea ca voință și reprezentare*, trad. E. Dolcu, V. Dumitrașcu, G. Puiu, Ed. Moldova, Iași, 1995, p. 15.

nu poate fi senzație pură, ci mai degrabă ea are natură intelectuală. Sensibilitatea, ca organ al percepției, este, de fapt, un construct al intelectului, pentru că „întreaga lume obiectivă este pentru totdeauna condiționată de subiect, altfel spus, universul are o idealitate transcendentală, dar asta nu înseamnă că el este iluzie sau minciună; el se arată așa cum este, o reprezentare sau mai degrabă o serie de reprezentări a căror legătură comună este principiul cauzalității“[1]. Dar o serie de reprezentări guvernată de principiul cauzalității este și visul; singura modalitate de a separa cele două serii de reprezentări este identitatea seriilor cauzale, pentru că, principial, cauzalitatea se manifestă identic. Discontinuitatea pe care o introduce momentul ieșirii din vis, trecerea într-o altă serie cauzală, de lungă durată și larg întrețesută, indică non-identitatea celor două serii cauzale. Abia analizând continuitatea acestor șiruri de cauze putem să distingem între realitate și vis. Din punctul de vedere al structurii lor, însă, cele două stări sunt mult mai asemănătoare: în interiorul lor se operează cu șiruri de imagini și reprezentări, întemeiate pe același gen de cauzalitate, atât doar că seriile sunt distincte. Acest fapt îl face pe Schopenhauer să spună că, „dacă ne situăm pe un punct superior visului și vieții, nu vom găsi în natura lor intimă nici o trăsătură care să le deosebească net…“[2].

Condițiile care stau la baza cunoașterii intuitive a lumii, a realității, sunt două: prima dintre ele ne cere o determinare și o interacțiune cauzală a obiectelor din lume, iar a doua pretinde să existe în mod necesar o senzitivitate vie, un organism viu care să poată percepe subiecții interacțiunii externe ca pe obiecte[3]. Așa cum formulează Schopenhauer prima condiție, nu face decât să impună de la bun început o condiție de natură subiectivă lumii, deoarece cauzalitatea este totuși un concept intelectual, iar cea de-a doua exigență, a existenței unui organism viu, receptacul al realității, nu face decât să centreze mai mult chestiunea reprezentării pe existența unui subiect. Prin formulările acestea este definită de fapt posibilitatea ontologică a lumii sau, cel puțin, a lumii acesteia. În orice caz, este evident că

---

1 *Ibidem*, p. 27.

2 *Ibidem*, p. 31.

3 *Cf. ibidem*, pp. 33-34.

simpla existență a realității nu este suficientă, reprezentarea ei în conștiință îi conferă caracter ontologic, de ființare.

Ființarea, ca probă ontologică a lumii, trebuie să determine realitatea unui efect, a unui obiect. Iar Schopenhauer nu aduce în discuție această determinare pentru a se înscrie în șirul filosofiilor metafizice, ci pentru a arăta că au realitate, deci ființare, doar acele reprezentări care în mod constant sunt produse de aceleași cauze sau de același șir de cauze. Dacă se întâmplă ca un același efect să fie produsul unei alte cauze sau al unui alt șir cauzal, el este de fapt o iluzie. Are, e drept, reprezentare, dar reprezentarea nu are temei, pentru că este fără ființare. Un prim element este stabilit în temeiul reprezentării: atunci când vorbim despre reprezentare, mereu avem în vedere o anumită dedublare pe care aceasta o presupune, pe care o ascunde în spatele său: scindarea între subiect și obiect, pe de o parte, și eventualitatea unei reprezentări care are ca sursă o realitate sau o iluzie, pe de altă parte.

Constatând și luând act de această scindare a realității, Schopenhauer se vede pus în situația de a respinge cu hotărâre orice filosofie care găsește temeiul ei ultim în materie, în realitatea ca atare, dar și pe cele care se proclamă idealiste, care consideră realitatea ultimă intelectul. Astfel de filosofii sunt viciate de sofismul *petitio de principi*, punând în premisele lor tocmai elementele pe care le vor deduce pe parcurs și care se vor constitui drept concluzii ale demersurilor pe care le susțin: „viciul comun al filosofiei subiective și al celei obiective este acela de a enunța dinainte ceea ce fiecare pretinde că deduce mai apoi“[1].

Dacă nu se mai poate vorbi despre o existență întemeiată doar pe un pilon ontologic, dacă trebuie să admitem, dincolo de voința noastră, forța cu care ni se impune această scindare, înseamnă că doar pornind de la o temeinică și atentă analiză a acesteia se poate enunța un nou principiu de filosofie, o nouă premisă de construcție filosofică. Și Schopenhauer o face, delimitându-se ferm de toate filosofiile de până la el: „eu nu pornesc nici de la subiect, nici de obiect luate separat, ci de la faptul *reprezentării*, care servește ca punct de plecare pentru orice cunoaștere“[2]. Reprezentarea capătă astfel statut de temei nu doar pentru

---

[1] *Ibidem*, p. 48.

[2] *Ibidem*, p. 48.

o construcție filosofică, pentru o concepție despre existență, ci chiar pentru existența însăși. Mai abstractă și mai lipsită de determinare decât orice alt temei ontologic, reprezentarea are două importante presupoziții în virtutea cărora lucrează. Cea dintâi se referă la faptul că recunoaște imposibilitatea contopirii dintre ceea ce este subiectiv și ceea ce este obiectiv în existență, plecând de la recunoașterea deschisă a unei sciziuni, a unei fracturi ontologice: cea dintre subiect și obiect. Dată fiind această fractură, nici una dintre ele nu poate să o determine pe cealaltă, nu poate căpăta o poziție ontologică mai înaltă, mai apropiată de origine. Această fractură însă nu anulează realitatea și existența, ci solicită doar o altfel de abordare. A doua presupoziție de lucru constă tocmai într-o nouă abordare. Reprezentarea, ca formă de apariție a ființării, reunește, la un alt palier, ceea ce mai înainte părea ireconciliabil și ireductibil: subiectul și obiectul. Iar reunirea și concilierea nu presupun o topire, o aglutinare în indistincție, pentru că prin reprezentare este enunțată de fapt necesitatea existenței amândurora, a co-existenței subiectului și obiectului. Reprezentarea nu poate avea loc în absența acestora, așa cum nici unul fără de celălalt, subiectul fără obiect sau obiectul fără subiect, nu pot subzista. Reprezentarea îi unifică fără să îi contopească, îi presupune pe amândoi, pentru a putea avea la rându-i existență.

Senzorialitatea furnizează conștiinței fenomenele exterioare subiectivității sub forma reprezentării, iar pe cele interioare sub forma conceptului. În același timp, conștiința induce, prin intermedierea rațiunii și a intelectului, raporturile de cauzalitate în domeniul obiectivității, indiferent sub ce formă se prezintă exterioritatea. Conceptul este o categorie specială de reprezentări, a căror intimitate, susține filosoful, nu poate fi cunoscută. Ele sunt reprezentări abstracte, care nu apar în funcție de o anumită determinare cauzală. Apariția lor, chiar dacă repetată, nu este efectul unei cauzalități repetitive. Conceptul este radical opus reprezentării intuitive, însă menține un raport necesar cu realitatea, fapt care-i conferă statutul de reprezentare a reprezentării. Reprezentările intuitive sunt provocate de prezența obiectului lor, condiție care nu este necesară în cazul conceptelor, ele putând să apară în conștiință în lipsa acestora, furnizând material de lucru pentru rațiune și făcând astfel posibile reprezentările și demersurile teoretice.

În același timp, reprezentările intuitive presupun o relație între obiecte din aceeași clasă, pe când reprezentările abstracte impun o relație între un concept și o reprezentare intuitivă.

Prin orientarea interesului filosofic către reprezentările subiectului, ca obiecte ale conștiinței sale, Schopenhauer a produs de fapt o nouă cotitură fundamentală a filosofiei. El arată foarte clar că până acum filosofia a bătut multă vreme drumuri fără țintă. Fixându-și drept scop răspunsul referitor la originea lumii, filosofia a acționat într-o direcție profund neproductivă. Lumea este. Și este într-o serie infinită de modalități. Adevărata problemă nu e originea lumii, ci modul ei de a fi, și mai ales: în ce mod ne apare nouă ceea ce este? Această întrebare a scăpat secole la rând filosofiei, pentru că oricui i se părea că lumea are o singură modalitate de apariție și că este o joacă a răspunde întrebării ce este această lume, presupunând în același timp că dificultatea constă în a spune care este originea ei.

Dacă noi cunoaștem cu adevărat modul de a fi al lumii, atunci problema ar fi trebuit să fie rezolvată: originea lumii nu este de altă natură decât modul ei de a fi. Or, nu aceasta este adevărata problemă filosofică cu privire la lume. Dificultatea constă de fapt în a elucida modul de a fi al lumii. Avem o cunoaștere mediată despre lume, și în primul rând această mediere trebuie să o elucidăm. Ceea ce propune Schopenhauer este considerarea reprezentării ca singurul obiect al cunoașterii, al științei și experienței. Pentru că în urma experienței senzoriale și a celei intelective pe care o aplicăm realității nu achiziționăm altceva decât reprezentări.

Lumea ne apare ca o serie de reprezentări pe care le ordonăm și cărora le conferim sens în funcție de seriile cărora le aparțin. Nici esențele, nici categoriile nu sunt produsele finale ale activității noastre de cunoaștere, ci reprezentările. Prin urmare, lumea poate fi considerată doar un fenomen al reprezentării. Lumea este prezentă în reprezentările noastre despre ea, și doar prin intermediul acestora avem acces la ea.

Al doilea temei – voința

Dar o nouă problemă apare: atât lumea, exterioritatea mea, cât și propriul corp apar în egală măsură drept conținuturi ale sensibilității și conținuturi ale reprezentării. Cunoaștem lumea printr-o serie de

reprezentări, la fel cum și corpul ni-l cunoaștem printr-o serie de reprezentări. Atât doar că despre corp mai avem un tip de cunoaștere, care vine din interior. Conștiința internă ne spune că mai este un mod de a vedea corpul – ca pe un produs al voinței: „Această lume pe care nu o cunosc decât într-un mod reprezentativ este asemănătoare cu propriul meu corp care se revelează conștiinței mele sub două forme: ca *reprezentare* și ca *voință*“[1].

O prefigurare a naturii voinței apare chiar la începutul lucrării, când Schopenhauer vorbește despre opoziția dintre sentiment și conștiință. Aceste două categorii se găsesc în raporturi de opoziție, sentimentul reprezentând o prezență continuă pentru conștiința noastră, dar o prezență de natură diferită, deoarece este desemnat drept un concept abstract, ceea ce înseamnă că presupune un concept și o reprezentare intuitivă. Conceptul este chiar conținutul sentimentului, pe când reprezentarea intuitivă este trăirea care apare o dată cu acesta. Sentimentul nu e nici doar reprezentare, nici doar concept. El este o trăire, presupunând, o dată în plus, prezența unui „organism viu“, cum numește Schopenhauer subiectivitatea prezentă, reificată. În această obscuritate a apariției, în aceste falduri care ascund subiectivitatea subiectului, vom găsi originea voinței.

Am arătat mai sus că pentru Schopenhauer reprezentarea abstractă, conceptul, nu are conținut și semnificație decât prin raportare la reprezentarea intuitivă. Acesta este un alt mod de a spune că „obiectul presupune întotdeauna un subiect“[2]. Existența obiectivată se obiectivează întotdeauna pentru un subiect, niciodată în gol, niciodată doar în sine. Nu există obiectivare pentru sine. Orice obiectivare se face în vederea a ceva, care este întotdeauna subiectul. Seria reprezentărilor nu se produce ca scop în sine, pentru că atunci ar părea să fie o producere oarbă, fără sens. Ea are întotdeauna un sens, iar acest sens se află în originea sa. Dacă într-o extremitate a seriei de reprezentări găsim subiectul și conceptul pe care acesta îl are despre lume, la celălalt capăt al seriei vom afla voința, ca sursă a seriei de reprezentări, ca o cauză primă, care ea însăși nu mai are altă cauză decât în sine. Chiar dacă

---

[1] *Ibidem*, p. 31.

[2] *Ibidem*, p. 111.

lumea este un fenomen de reprezentare, nu de la reprezentare se pornește în elucidarea lumii, în cunoașterea ei.

În cunoașterea lumii trebuie să pornim de la ceva care este de aceeași natură cu lumea. Or, lumea nu este o reprezentare, ci un fenomen al reprezentării. Așadar, demersul cognitiv trebuie originat într-un fenomen al reprezentării, care să aibă aceeași natură cu lumea, dar care să fie accesibil în mod nemijlocit și subiectului. Corpul este fenomenul de reprezentare care corespunde cel mai bine acestor exigențe. Subiectul cognitiv și corpul formează individul, conceptul reprezentării corporale despre subiectul însuși. El este obiect printre celelalte obiecte ale lumii, dar și reprezentarea la care avem acces în mod nemijlocit, ca voință. Reprezentarea cea mai generală despre corpul nostru exprimă voința lui de a fi. Voința este forma fenomenală a corpului, iar corpul reprezintă condiția cunoașterii voinței. În această accepție, voința devine imagine a lucrului în sine kantian, pentru că în voință sunt simultane existența și condiția existenței. Voința reifică reprezentările, le dă consistență și existență pentru lume, arătând subiectului că reprezentările sale abstracte pot să se realizeze. Prin voință, reprezentările transcend către lume. Originea reprezentărilor noastre despre lume se află în voință, pentru că ea este de fapt sursa tuturor acțiunilor, tuturor determinărilor.

Schopenhauer își pune în acest punct, pe bună dreptate, întrebarea referitoare la consecințele pe care le poate produce faptul că seriile de reprezentări, ca și seriile cauzale, care induc acțiunea, se originează în voință. Nu sunt lumea și obiectele sale fenomene ale voinței? Un răspuns care ar favoriza fenomenul reprezentării specific conștiinței subiective ar conduce la afirmarea unui egoism teoretic, care nu e departe de solipsism. Dar poate conduce și la un egoism practic, în care se consideră că Eu-l este o realitate, alături de alte Eu-ri, care sunt de fapt proiecții non-identice ale aceleiași voințe. Reprezentarea devine astfel acțiunea de simbolizare a unei Voințe care cere subiectului să recunoască existența obiectivă și a altor Eu-ri, ca urmare a interacțiunii și a generării reprezentative.

Dorind să facă Voința cât mai abstractă, Schopenhauer afirmă că aceasta este separată net de fenomenul apariției sale și că ea este chiar independentă de raportul de opoziție dintre subiect și obiect. Dar aici se poate pune întrebarea: subiectul nu este o reprezentare a voinței? De ce lasă Schopenhauer în afara fenomenalizării voința, dacă nu

pentru a-i conferi statutul de esență, de sursă originară a existenței? Pentru că „individul, persoana nu este voința în sine, ci doar fenomenul voinței“[1]. Schopenhauer nu concepe subiectivitatea ca o reprezentare fenomenală a subiectului. Subiectivitatea este anulată în favoarea individului ca persoană, animată de voliții și mai puțin de Voință. Însă astfel el aduce individul foarte aproape de registrul animalității, pentru că „voința acționează chiar și acolo unde nu este condusă de cunoaștere“[2], prin instincte și „priceperi“.

Lucrul în sine este voință pură, voință ontologică, pentru Schopenhauer. Ontologia voinței este dată de predeterminarea acesteia, de caracterul antecauzal sau non-cauzal al ei. Fără să fie o cauză, voința este originea tuturor cauzelor, consideră filosoful. El face din voință un concept prim și universal, trecând peste particularitățile pe care le presupune motivarea sau cauzalitatea. De fapt, el găsește că legitățile specifice cauzalității le vom găsi și în Natură, indiferent dacă este vorba despre relațiile dintre oameni, despre relațiile dintre aceștia și lucruri, despre caracterul și temperamentele lor. Voința îi face să se manifeste într-o modalitate predictibilă, și nimic, nici o încercare sau tentativă de a schimba caracterul unui individ, nu va reuși. Voința acționează ca o forță de predestinare, cu aceeași implacabilitate atât în domeniul fizicii, cât și în cel al lumii morale[3]. Caracterul individului, al subiectului, nu este decât un act particular al Voinței și desemnează, ca voință, reprezentarea a ceea ce este caracterul empiric al individului.

În ciuda acestor rigidități speculative, trebuie să recunoaștem că prin ideile sale Schopenhauer a umanizat în bună măsură conceptul transcendental al lucrului în sine, tentativa sa de scoatere din ascundere a acestuia dându-i și un nume: voința. Prin aceasta el a adus foarte aproape de sfera subiectivității conceptul lucrului în sine, pe care însă nu îl părăsește. Menținerea în orizontul filosofic a conceptului lucrului în sine contaminează demersul pe care-l întreprinde, menținându-i totuși caracterul metafizic.

---

[1] *Ibidem*, p. 129.

[2] *Ibidem*, p. 129.

[3] *Cf.* Schopenhauer, A., *Essai sur le libre arbitre*, trad. S. Reinach, Ed. Librairie Félix Alcan, Paris, 1925.

Transcendentalitatea voinței şi a reprezentării

Idealismul platonician[1] reprezintă o eroare, deoarece Ideile nu pot deveni obiecte ale cunoașterii omenești fără să anuleze subiectivitatea care le cunoaște. Individualitatea subiectului nu poate accede la ele, acestea fiind mai mult decât concepte. Cel mult, subiectivitatea poate stabili contacte cu Ideile pure prin obiectivările pe care i le furnizează conștiinței sub forma reprezentărilor. Dacă s-ar putea ca subiectul să cunoască o Idee, aceasta ar trebui să fie din afara lumii reprezentărilor, pentru că Ideea este o formă încă neobiectivată a Voinței. Cunoașterea fenomenelor este o cunoaștere obiectivată, este o cunoaștere a reprezentărilor, în care este mereu prezentă scindarea dintre subiect și obiect. Atunci când ne orientăm spre cunoașterea Voinței pure, cunoașterea se dez-individualizează, obiectul ei devine Idee și subiectul apare în ipostaza unui subiect pur, a unui Eu pur. Acesta a fost mecanismul de apariție al Eu-lui în filosofiile idealismului german, de la care a plecat, dar pe care a dorit să le depășească. Cunoașterea pe care o are Eu-l despre Lume este o cunoaștere contemplativă, o cunoaștere asemănătoare cunoașterii Ideilor. Or, Schopenhauer a constatat, pe bună dreptate, că tensiunea indusă de scindarea dintre subiect și obiect în procesul de cunoaștere și de reprezentare menține Eu-l la nivelul cunoașterii individualizate, tragicul condiției sale, a subiectului uman, consumându-se în totalitate în această relație nesaturată.

Cu toate acestea, abia în acest fel devine posibilă o veritabilă filosofie a transcendentalității, în care fenomenul reprezentării este chemat să unifice sciziunea din care apare. Sciziunea dintre subiect și obiect devine condiția de apariție și de posibilitate a lumii pentru conștiință. Lumea apare ca un flux de imagini, dar nu ca o imagine iluzorie, deși iluzoriul își are locul în această lume de reprezentări. Ea este, prin reprezentările sale, corelativul sciziunii mereu prezente între subiect și obiect, este obiectivarea voinței de unificare a acestei rupturi, fără să piardă încă conștiința tragică a imposibilității obiective a acesteia. Orice reducere a sciziunii dintre subiect și obiect se va transforma într-o nouă reprezentare, care ilustrează realitatea fără să o epuizeze. Schopenhauer ne spune astfel că în cunoaștere putem merge

[1] *Cf.* Schopenhauer, A., *Lumea ca voință și reprezentare*, p. 183 & urm.

ceva mai departe decât limita fenomenului la care ne-a lăsat Kant. Fără să pătrundem în completitudinea sa Lumea, așa cum am pătrunde Ideea, avem totuși acces la fenomenologia lumii, prin procesul de reprezentare.

Supoziția lui Schopenhauer, potrivit căreia lumea este un fenomen al reprezentării și al voinței, va impune două idei, care vor fi valorizate în continuare în registre diferite. Prima dintre ele se referă la faptul că reprezentarea constituie forma de obiectivare a voinței. Cu aceasta filosoful răspunde unei întrebări și unei provocări orientate spre trecut, ce vine încă de la Kant: Ce este lucrul în sine? Cum poate fi cunoscut? Lucrul în sine este voință, iar cunoașterea acesteia este posibilă deoarece ea însăși se obiectivează în reprezentări. A doua idee este mult mai importantă: reprezentarea, ca formă a cunoașterii, presupune deja, în chiar momentul apariției sale, structura subiect-obiect. Consecințele acesteia sunt extrem de productive pentru filosofie și mai ales pentru fenomenologie. Reprezentarea devine forma fenomenală de acces la realitate și singura care contează în cunoașterea realității. Date fiind particularitățile generative ale reprezentării, ale procesului de apariție ale acestora, este justificată și multitudinea variantelor de reprezentări pe care le avem despre lume sau despre orice altceva în general. Fiecare dintre acestea este legitimată tocmai de raportul care se instituie între subiect și obiect. Cunoașterea devine un proces subiectiv, dependent de subiect, dar într-o dependență relativă, pentru că incompletitudinea reprezentării nu creează disfuncții la nivelul cunoașterii. Lumea este întotdeauna întreagă, indiferent cât de lungă sau de scurtă este seria reprezentărilor despre ea pe care o are subiectul.

1.3.5. Timpul şi spaţiul în idealismul transcendental

Orizontul vieții

La Schelling, fenomenul de sinteză al conștiinței de sine poate, într-o lectură specifică, să marcheze și apariția unei tipologii temporale. În procesul de sinteză, eul este trimis la o stare a sa la care nu se mai poate întoarce. Această imposibilitate este caracteristică sintezei dintre eul obiectiv și Eu. Limita comună celor două concepte face imposibilă suprapunerea lor perfectă, provocând conștiinței senzația unui eu prezent și a unuia trecut. „Așadar, din primul moment al conștiinței sale, eul se găsește deja integrat într-un prezent. Căci el nu se poate

opune obiectului fără a se simți îngrădit și oarecum constrâns într-un singur punct. Acest sentiment nu este altul decât ceea ce se numește sentiment de sine. Cu acesta începe orice conștiință și datorită lui eul se opune pentru prima dată obiectului."[1] Acest sentiment de sine nu este însă un simț intern. Pentru Schelling, el reprezintă intensitatea pură a temporalității Eului, pentru că timpul nu este ceva ce se derulează în afara Eului, nu este independent de Eu. „Eul este *însuși* timpul, conceput în activitate."[2] Eul nu se poate opune obiectului Eului fără ca în acea acțiune să apară și o sciziune între intuiția internă și cea externă. Alteritatea de sine a prezentului Eului nu poate fi percepută fără o sciziune în interiorul intuiției, care astfel va permite obiectivarea a ceea ce nu este Eu. Atunci când vorbim despre timp ca despre un conținut al intuiției interne, și nu ca despre o coordonată de intensitate a câmpului conștiinței, ne referim la timp ca la o realitate cu existență obiectivă, scăpându-ne faptul că nu e altceva decât opoziția de sinteză a Eului. Iar atunci când obiectivăm, în forma unei realități existente, conținutul intuiției externe, vorbim despre apariția spațiului în câmpul conștiinței. Încă o dată, Schelling își exprimă convingerea că formele condiției de posibilitate a percepției nu sunt niște categorii ale esteticii transcendentale, cum apăreau la Kant, ci produsul unui proces de sinteză, întrucât, pe baza identității originare dintre obiectiv și subiectiv, conținutul unei percepții plasate în coordonatele realității obiective aparține atât simțului intern, cât și celui extern (atât timpului, cât și spațiului), adică aparține, ca mod al apariției originare, Eului.

În producerea lor, timpul și spațiul sunt inseparabile. Ele apar simultan și se limitează reciproc. Aceste limitări fac posibilă măsurarea celor două, a timpului în funcție de spațiu și a spațiului în funcție de timp. Obiectele pot fi plasate în timp și spațiu pentru că ocuparea spațiului reprezintă existența în timp, iar plasarea în timp reprezintă o existență în spațiu. Această interdeterminare constituie rădăcina apariției necesității obiective a realității, pentru că obiectivarea va căpăta numele substanței atunci când va fi produsul simțului extern. Dar indeterminarea

---

[1] Schelling, F.W.J., *Sistemul idealismului transcendental*, p. 141.

[2] *Ibidem*, p. 142.

relației timp/spațiu nu e singura rădăcină a realității. Întregul sistem de sinteze al conștiinței de sine, între simțul intern și simțul extern, opoziția dintre reprezentarea timpului și a spațiului participă la apariția, în conștiința obiectivă a Eului, a acestei reprezentări.

Schelling lasă să se înțeleagă că necesitatea obiectivă a realului poate fi produsul unei iluzii transcendentale, pentru că producerea necesității obiective este identică producerii contingenței obiective. Permanența a ceea ce este desemnat a fi existență, chiar dacă presupune o succesiune în timp și o simultaneitate în spațiu, sau tocmai de aceea, denotă o dependență primordială față de Eu. Motivul acestei dependențe îl constituie faptul că, dacă există într-o succesiune temporală, substanța însăși trebuie să fie permanentă în timp, deoarece n-ar putea să apară la un moment dat, posterior celui în care n-ar fi existat, pentru că acel moment trebuie raportat la ceva, or acest fundal de raportare lipsește. La fel, dacă e să dispară, existența trebuie să treacă de la un moment de permanență la unul de non-permanență, care nu are la ce să fie raportat. Mai mult, prezența unui Eu care să valideze aceste treceri de la permanență la non-permanență, de la existență la non-existență, face procesul imposibil, pentru că seria temporală este produsul sintezei simțului intern al Eului, la fel cum seria spațială este produsul sintezei simțului extern. Or, cum s-ar putea sintetiza un moment în care nu există o percepție temporală, respectiv una spațială? Răspunsul idealismului transcendental este destul de clar, prin aceea că suntem iluzionați în ceea ce privește această permanență: „Deci ceea ce apare este doar o determinare a permanenței, iar nu permanența însăși […]. La fel de puțin substanța poate să dispară, căci, dispărând ceva, trebuie să rămână și un element de permanență prin care să se fixeze momentul dispariției. Așadar, ceea ce dispărea nu era permanența însăși, ci doar o determinare a permanenței".[1] Ne putem întreba: Ce anume ar trebui să fie acea permanență care nu dispare, care funcționează ca un ecran pe care se proiectează aceste imagini și care ne iluzionează cu ideea permanenței pe care nu o putem surprinde de fapt? Sugestia schellingiană este destul de transparentă: întreaga filosofie a idealismului transcendental poartă cu sine supoziția tacită, neexplicitată, a subiectivității ca sursă ontologică

[1] *Ibidem*, pp. 148-149.

a timpului și spațiului: „… eul se vede transpus într-un stadiu nou, anume cel al *succesiunii* involuntare a reprezentărilor; […] căci acum timpul nu este nicidecum fixat, ci se scurge […]; deci substanțele nu pot fi fixate pentru că eul însuși nu este fixat; căci eul nu este acum altceva decât însăși această succesiune“[1]. Prin urmare, Eul devine chiar o sursă a structurii generative a lumii.

La Fichte, lucrurile stau însă altfel. Spațiul, ca posibilitatea absolută a existenței cantitative, nu aparține cu nimic lucrului în sine kantian. Spațiul nu poate exista fără procesul de generare a lui, proces care nu poate fi conceput fără a presupune spațiul. Această circularitate, neexplicată încă, poate descumpăni. Reluând textul fichtean vom înțelege mai bine. Existența-pentru-sine și în-sine a libertății de a exista, intuită în totalitatea sa, reprezintă, în egală măsură, și spațiul. Dar încă nu spațiul ca produs al unei sinteze secundare, ci doar ca expresie a intuiției originare a acestuia: „[spațiul] este lumina imanentă aflată în repaus, ochiul etern în sine pentru sine“[2]. Intuiția originară a spațiului trebuie să fie una a imobilismului absolut, pe care să se poată construi orice altă sinteză cantitativă. Pentru că orice sinteză cantitativă trebuie să cuprindă intuiția repausului și a divizibilității la infinit. Iar spațiul este una dintre cantitățile ce trebuie să poată fi divizibile la infinit. Dar diversitatea internă dată de divizibilitate trebuie să permită și surprinderea unei stabilități, a unui repaus în care diversitatea se topește, se unifică, pentru a face posibilă o construire cantitativă. Infinitul divizibilității sale nu ne ajută cu nimic atunci când e vorba de a construi ceva, de a realiza o sinteză secundară, în care cantitativitatea să fie precis determinată. „De aceea, este limpede că unul nu există și nici nu poate exista fără celălalt: nici spațiul fără construcția lui, deși prin aceasta nu trebuie produs *el*, ci numai conștiința lui (raport ideal); nici construcția fără a presupune și spațiul (raport ideal); deci este clar că întreaga cunoaștere de acest tip nu rezidă într-unul sau altul dintre aceste două elemente, ci numai în amândouă.“[3] Fichte nu dorește să cadă în capcana esteticii transcendentale kantiene, care, consideră el,

---

[1] *Ibidem*, pp. 149-150.

[2] Fichte, J.G., *Doctrina științei*, p. 211.

[3] *Ibidem*, p. 212.

conduce la un idealism formal în ce privește ideea de spațiu, condiție transcendentală a percepției, dar și în ce privește spațiul ca un determinant al lucrului în sine, care, rămânând un ascuns, un inaccesibil substanțial totuși, devine un nimic. Spațiul rămâne un concept inteligibil, care intră în sintezele cunoașterii, dar nu ca o realitate plasticizată, ci ca expresie a posibilității cuantificării și cantitativității. Natura însăși, și prin aceasta lumea sensibilă, reprezintă posibilitatea de a avea un caracter cantitativ în genere, care nu se realizează decât prin sinteza de prim ordin a spațiului. Fichte concepe spațiul ca o inteligibilitate ce face posibilă orice cunoaștere eficientă, prin aceea că orice cunoaștere efectivă este marcată de cantitativitate.

Timpul, ca și spațiul, este și el produsul unei sinteze de prim ordin în care unul dintre elemente este gândirea, care îi dă identitatea de formă, iar al doilea este chiar diacronia. Diacronia însă este o intuire organică, timpul devenind astfel un fapt de viață, un act al trăirii. Temeiul temporalității, ca și al spațialității, de altfel, nu poate fi surprins din afară. Nici o sinteză transcendentală nu este posibilă în afara timpului, adică a trăirii. Putem explicita timpul și putem ajunge la temeiul acestuia, dar nu putem ajunge la realitatea lui, care rămâne și ea o inteligibilitate care face posibilă realitatea. Cunoașterea poartă în sine timpul și nici o cunoaștere nu este posibilă din afara timpului, din atemporalitate. O ieșire în afara timpului, pentru a surprinde diacronia sa, nu este posibilă. Noi nu avem decât intuiția unei succesiuni de diversități, care ne spune de fiecare dată că timpul este inerent acestei diversități, prin aceea că surprinderea intuitivă a oricărei succesiuni este chiar timpul. „Timpul reprezintă succesiunea corelată a ceea ce e material în spațiu. De aceea, chiar dacă am cuprinde materia și spațiul, nu cuprindem timpul“[1], spune Fichte, anunțând de pe acum principiul indeterminării cuantice. Timpul este trăire, dar ca trăire și cunoaștere nu mai este timp. El este o intuire nedeterminată a ceea ce nu mai este atunci când este analizat dincolo de sinteza intuitivă pe care o presupune. Succesiunea momentelor timpului presupune corelarea lor într-o sinteză în care viitorul apare ca ceea ce nu poate fi dedus în conținutul său, iar trecutul – ca ceea ce nu poate fi păstrat în existența sa.

---

[1] *Ibidem*, p. 222.

Orizontul morții

Hegel nu acceptă existența unor forme intuitive ale spațiului și timpului, și nici nu le acceptă doar ca forme subiective ale spiritului, chiar dacă le presupune existând în afara lui. Spațiul este „forma ființării indiferente", a existenței distribuite spațial fără nici o regulă, iar timpul reprezintă „forma neodihnei", „a ființării succesive"[1]. Hegel este convins de faptul că „lucrurile sunt în *ele însele* spațiale și temporale", că aceste forme le sunt date în mod originar de către spiritul infinit, de către Ideea eternă, creatoare. Mai mult, el consideră că cele două concepte, spațiul și timpul, sunt niște determinații dintre cele mai sărace ale lucrurilor, iar dacă ar fi ca lucrurile să le piardă, nu s-ar pierde mare lucru, important fiind conceptul lucrurilor, și nu aceste determinații.

Mai mult decât apariția spațiului și a timpului, pe Hegel l-a preocupat ceva ce ține totuși de temporalitate, dacă nu și de spațialitate: sfârșitul lor. Sunt câteva locuri în care orizontul morții, ca moment final al spiritului, ca moment de contrazicere și anulare a măreției lui, apare în *Fenomenologia spiritului*. Moartea este negativitate naturală a individului existent, este o rupere a unității de sinteză care îi corespundea conștiinței-de-sine, reprezintă un moment în care „conștiința-de-sine nu se mai întoarce la sine", un moment în care nu mai este posibilă punerea Eului ca subiect al conștiinței. Momentul de distorsiune originară a subiectivității permitea eului să iasă din sine pentru a se întoarce la sine ca la un altul, permitea alteritatea în sânul identității de sine. Eșecul acestei mișcări ducea, în cel mai nefericit caz, la nebunie, la pierderea identității de sine, la confuzia între cele două momente ale distorsiunii subiectivității. Moartea este mai mult, ea înseamnă imposibilitatea chiar și a acestui eșec, imposibilitatea de a mai concepe Eul drept obiect transcendental al spiritului. În moarte „*existentul* este suprimat pentru a ajunge la *ființa-pentru-sine*, moartea este latura scindării"[2]. Moartea transformă individualitatea persoanei în singularitate goală, într-o „ființă-pentru-alții", lăsată pradă forțelor materiei abstracte. Moartea reprezintă, în primul rând, ieșirea conștiinței din lumea etică.

---

[1] Hegel, G.W.F., *Filosofia spiritului*, pp. 240-241.

[2] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, p. 260.

Moartea este, mai apoi, și „cea mai înaltă realitate opusă libertății universale“[1], transformând subiectul într-un obiect fără conținut, în „ființa-sa-în-fapt“. De fapt, moartea este și singura operă universală a libertății, o operă care nu are sferă și nici împlinire, o golire absolută a existenței în forma subiectivității vide. Lipsa conștiinței-de-sine în această existență provoacă teama în fața neantului, a negativității absolute, spaima ultimă: „*spaima* morții este intuiția directă a esenței ei negative“[2].

Orizontul originar

Timpul contează pentru Schopenhauer ca formă a reprezentării care însă nu poate intra în reprezentare. El dă doar forma cauzalității, a determinării dintre obiectele lumii, fără să fie el însuși un obiect care determină, care provoacă efecte. Secvențele temporale, ca formă a succesiunii, nu aparțin timpului, ci doar reprezentării acestuia, pentru că ele nu sunt determinate de ceea ce le precede, ci de modul în care sunt reprezentate. Timpul nu face decât să dea coerență interdeterminărilor din lumea reală, fără ca subiectul să intre în jocul acestora. El nu poate să înceapă, să aibă un început, pentru că nimic dinaintea sa nu poate să fie fără ca el să fie. Schopenhauer consideră că timpul este „materia realității“[3] și sursa oricărui început. Dar este o sursă fără o cauză, este originea absolută și, în același timp, este orizontul absolut, pentru că nici sfârșit nu poate avea, neavând început. Pentru reprezentările noastre, legate de condiția ființării subiectivității, timpul va avea un început, dar el nu va fi fost niciodată prins în reprezentările noastre obiective. El este doar imaginat, presupus cu necesitate și acceptat ca o iluzie necesară, dar a cărui probă sensibilă nu o avem, și nici nu o putem avea. La fel, timpul are sfârșit pentru noi, dar este un sfârșit care nu va fi nici el niciodată obiect al reprezentării intuitive. Va fi doar unul al reprezentării imaginative, care însă are prea puțin de-a face cu realitatea, cât mai mult cu iluzoriul, pentru că același sfârșit poate fi reprezentat în imagini diferite, fără să aibă nici o cauzalitate precisă.

---

1 *Ibidem*, p. 340.

2 *Ibidem*, p. 341.

3 Schopenhauer, A., *Lumea ca voință și reprezentare*, p. 45.

*

Prin reevaluările pe care le face, idealismul transcendental pune spațiul și timpul în dependență față de subiectul care le concepe. Acestea nu mai reprezintă cadre generale care fac posibilă experiența cognitivă și ordonarea acesteia, ci devin produse ale trăirii subiectului, ale descoperirii faptului că subiectul se găsește în lume. Timpul devine o dependență de orizontul trăirii, care este moartea. Pentru subiect nu poate să fie indiferentă trecerea timpului, când ea îl aduce mereu mai aproape de orizontul care i-a fost destinat. Spațiul nu mai este locul obiectelor lumii, ci locul trăirii subiectului. Imaginate, conceptuale sau reale, imaginile spațiului capătă și ele o dependență subiectivă. Idealismul transcendental marchează, din acest punct de vedere, o mutație remarcabilă: raportul nemijlocit dintre spațiu și timp nu mai este existența, ci existentul. Mai precis, un existent anume – eul.

1.4. O ONTOLOGIE „GRI"?

De la idealismul transcendental şi teoria psihanalitică la fenomenologia transcendentală

Relația teoriei psihanalitice cu filosofia este deosebit de interesantă pentru problematica pe care o dezbatem aici. Acest interes derivă din aceea că, dezbătând teme foarte apropiate, și ne referim aici la cele legate de structura eului, apariția sa și rolul pe care îl joacă în interiorul subiectivității, discursul pe care l-a dezvoltat psihanaliza se împotrivește de multe ori filosofiei, îndeosebi celei a spiritului, dar se apropie în bună măsură de cel al fenomenologiei.

Inactualitatea perspectivei filosofice de după idealismul transcendental era tot mai evidentă, fiind acuzată chiar din interior că se preocupase prea mult, dacă nu chiar exasperant de mult, de întemeierea și elaborarea unor discursuri raționale, de largă respirație arhitecturală, în simetrii și volute metafizice ce se doreau, fără a reuși întotdeauna, a fi perfect inteligibile și universal valabile. Deși constatase de multă vreme că universalul nu își face apariția decât în particular, în ceea ce are existență singulară, filosofia idealismului german, a absolutizării

Eului, nu este capabilă totuși să reducă această singularitate dincolo de aparența ei generală și „sănătoasă", non-problematică, adică să pătrundă în zona maladivă, destructurată a câmpului conștiinței. Discursul filosofic preferă să nu treacă această bornă impusă de raționalitate și să se piardă astfel în speculații mai mult sau mai puțin gratuite, dar, în orice caz, în abstracțiuni perfecte, în loc să accepte o realitate al cărei conținut nu păcătuiește decât prin aceea că nu se supune regulilor cunoscute de până acum ale „normalității".

Paralelismul pe care-l construiește filosofia între lume și reprezentare, în discursul despre ea, devenise evident după breșa făcută de psihanaliză. În ciuda tendinței de definire a Eului, filosofia nu reușește să-l asimileze cu toate umbrele și necunoscutele sale, preferând să-i proiecteze o imagine luminoasă, transparentă, accesibilă, eliminându-i umbrele printr-o elegantă eschivă a gândirii raționale.

Freud spera să se poată ocupa de un inconștient care să nu aibă nimic de-a face cu cel al filosofilor, care, în viziunea sa, îl consideră mai mult în sens epistemic. Abordarea pe care o încearcă Freud se vrea una la fel de serioasă ca cea a oricărei discipline științifice. Această precizare își are importanța sa, deoarece este un lucru constatat că întreaga filosofie serioasă, poate prea serioasă, a tratat inconștientul ca pe o zonă predilectă de manifestare a misticismului, a incontrolabilului, a indefinibilului, declarându-l în afara preocupărilor sale, sau i-a acordat, cel mult, statutul de obiect al psihologiei, obiect extern abordării filosofice, pe motiv că ar fi o manifestare patologică, maladivă. Pus la dispoziția psihologiei, incognoscibilul risca să iasă din preocupările filosofiei. Critica psihanalitică a doctrinelor filosofice în ce privește problema inconștientului trebuie înțeleasă ca o ripostă serioasă și temeinică, chiar temerară, de readucere în spațiul dezbaterii filosofice a unui domeniu ce risca să fie pierdut pe drum, abandonat în debaraua lucrurilor neînțelese. Meritul îndrăznelii psihanalitice este cu atât mai mare, cu cât filosofii manifestau o totală dezavuare față de incipienta teorie psihanalitică. Analizarea proceselor inconștiente cu mijloacele conștiinței, ale raționalității, părea, din punctul de vedere al filosofilor, drept o imposibilitate, dacă nu chiar o scamatorie, menită să înșele spiritele neinstruite și neîndeajuns de ferme.

Putem observa din capul locului că aici se înfruntă două perspective discursive. Una destul de rigidă, o recunoaștem, a filosofilor, care se amăgesc cu ideea că întregul lumii este rațional – să nu uităm că la momentul apariției psihanalizei filosofia europeană nu ieșise încă întru totul din conul ideatic proiectat de filosofiile gândirii germane și că abordarea inconștientului subiectivității de către fenomenologie era departe de a fi un succes recunoscut –, și o alta, mai maleabilă și mai curajoasă, care, fără a ține atât de mult la ținuta de salon a raționalității, descoperind deliciile unei ținute mai lejere, de cabinet, înțelegea să atace mai întâi problema, așa cum se prezenta ea, mizând pe rezultate și lăsând pe mai târziu problematica ce ține de rezolvarea temeiurilor discursului pe care-l prestează.

În critica adresată filosofiei era inevitabil să nu fie luată în discuție una dintre tendințele sale, anume ficționalitatea. Constatarea că filosofia operează cu o serie de ficțiuni – raționalizate, desigur, dar tot ficțiuni, până la urmă – constituie pentru teoriile psihanalitice un bun punct de atac și o bună stratagemă de provocare a neîncrederii în ce privește caracterul relațiilor nemijlocite și epistemice pe care pretinde filosofia că le stabilește cu realitatea. Dacă discursul filosofic este marcat de ficționalitate, iar această ficționalitate este „reală“, filosofia și speculațiile sale nu au nici un temei. Atacul este extrem de bine țintit și lovește filosofia în chiar nucleul său tare, ontologia, pentru că cele mai multe ficțiuni filosofice, pe care chiar filosofia le recunoaște, sunt de natură ontologică. Iar dacă ontologia este cheia de boltă a ei, atunci filosofia are toate șansele să se năruiască. O dată cu ruinarea și cu distrugerea fundamentului discursului filosofic s-ar fi ajuns și în situația ca sistemul funcțional al imaginilor despre lume, pe care diverse sisteme le reprezintă, să devină, la rându-i, o laborioasă inutilitate. Psihanaliza putea susține, nu de puține ori cu probe și recurgând la texte, că în bună parte sistemele ontologice și metafizice, ca imagini integratoare despre lume, reflectă mai degrabă o anumită configurare și determinare a datului inconștient al filosofilor, originat în *sinele* lor, fiind la fel de departe de „esența și veracitatea lumii“ ca și imaginile despre lume pe care le are orice persoană al cărei câmp conștient este destructurat.

Meritul investigațiilor psihanalitice este acela de a fi arătat că pentru conștiință lumea subiectului, a eu-lui, apare ca un produs al introspecției, și nicidecum ca unul furnizat de experiența externă. Prin această punere a problemei, psihanaliza arată caracterul profund subiectiv al conștiinței, care nu poate să nu marcheze și gândirea, provocând o criză în interiorul absolutismului ei dominant, idealizator, care făcuse din Eu proiectorul unei funcții originare a existenței lumii, neputând să rezolve însă problema singularității și iraționalității acestei existențe individuale. Aplicând în continuare metodele psihanalizei, se poate spune că ontologia Eului poate să joace cel mult rolul „tatălui" ficțional al lumii, dar nu și propriul rol, cel puțin până când nu va „ucide" această instanță superioară.

Pe de altă parte, filosofia idealismului transcendental perpetuează o anumită nostalgie a „întregului" și a originii. Această nostalgie reușește nu de puține ori să învingă piedicile și obstacolele impuse de către constrângerile experienței și chiar ale reflexivității și se concretizează în discursuri de tip ontologic. În ce măsură această manifestare este rațională și/sau ficțională rămâne de discutat. Ceea ce ne interesează aici este faptul că putem vorbi despre existența unei pulsiuni „originare", pentru care originaritatea înseamnă explicarea fundamentului ontic, și că această pulsiune reușește să ajungă până la suprafața conștiinței, exteriorizându-se în diferite forme care capătă și amprenta raționalului, devenind viziuni ontologice. Rolul acestor discursuri ontologice este acela de a oferi subiectului – eu-lui ca ființă – o serie de instrumente și elemente apte și necesare investigației, recunoașterii și orientării în realul existenței. Abia această caracterizare a ontologiei ne arată de ce psihanaliza este îndreptățită să discute problema originarității ontologice, deoarece ea este răspunzătoare de adaptarea subiectului la lume, de acomodarea sa în lume. Inadaptarea sa originară cere cu imperiozitate reconstrucția realului. Forma extrem de elaborată a acestei reconstrucții, realizată de filosofie, poate iluziona asupra necesității care o reclamă și o aduce cu sine.

Ceea ce scapă în acest proces filosofiei, preocupată exclusiv de punerea în discurs a experienței și a existenței, este aspectul trăirii implicat de întâlnirea dintre Eu și Lume. Conceptele pe care le folosesc filosofia și filosoful pentru a reconstrui lumea nu depășesc forța, deloc

de neglijat totuși, a simulacrului discursiv. Căci cuvintele nu sunt realități decât pentru și în prezența unor semnificați. Altfel ele riscă să rămână semne fără semnificație, iar discursul ontologic – fără subiect, nemaiputându-se comunica. Dacă nu ar fi nevoie de această mediere simulantă a discursului, a comunicării, experiența ontologică a originarității ar putea fi nemijlocită și, în bună măsură, incomunicabilă sau incomprehensibilă. Oricum, nici măcar așa, prin actualitatea comunicării, nu suntem cu totul asigurați de comprehensibilitatea totală a discursului filosofic, dar suntem convinși, indiferent de efectele sale, de faptul că provocând acceptări sau respingeri orice ontologie rezolvă pe cale rațională expresia unui mit care altfel ar fi fost „sufocat" continuu de represiunea propriei originarități. Această interdicție este suprimată în discursul filosofic, dar în același timp este și redirecționată spre referenții acestuia, ceea ce conduce la o temperare sau chiar la acceptarea ei, deoarece cuvintele au meritul de a nu se epuiza prin ceea ce exprimă, lăsând mereu loc receptorului pentru propriile interpretări și semnificări. În felul acesta fascinația originii nu dispare, iar discursul filosofic ce are în centrul său problema ontologică devine o veritabilă posibilitate.

Cu toate acestea, psihanaliștii nu au calificat filosofia drept o retragere din fața realului sau, cel puțin, s-au abținut să o facă, ci s-au raportat la ea așa cum ne place și nouă să o vedem, ca un travaliu neîncetat la interfața dintre semnificant și semnificat, adică acolo unde se constituie discursul.

Filosofia şi obstacolul conştienței

Cel mai important și de neocolit obstacol ce se impune reflecției filosofice privește asimilarea stării de inconștiență. Filosofia tradițională este incapabilă de această asimilare, pentru că nu are instrumentele necesare cu care să o facă. Din această cauză, atunci când întâlnește inconștientul, filosofia devine incapabilă să-și continue demersul, ocolindu-l ca și cum n-ar exista sau expediindu-l în câteva formule absconse.

Filosofia a privit întotdeauna către problematica ce ținea de un anumit tip de conștiență a lumii, dând rezolvări atunci când chestiunea existenței fizice era considerată drept non-problematică. Când însă trebuia să rezolve relația dintre lumile subiectului, ceea ce inducea, prin

pluralismul inerent, o oarecare tulburare a limpezimii conștienței, problema era abordată doar din punct de vedere psihic. O astfel de abordare este în continuare limitativă, pentru că psihologia nu depășește hotarul conștiinței decât sub raporturile pe care aceasta le stabilește cu cogniția, atunci când vorbește despre stările destructurante ale conștiinței, ceea ce probează o dată mai mult caracterul selectiv al considerării conștiinței ca fundament al psihismului.

Ceea ce lipsește din acest tablou este inconștientul, locul de gestație al subiectivității și profunzimilor subiectului. Nevoia de a integra inconștientul în filosofie apare prin aceea că filosofii l-au tratat întotdeauna doar ca pe un opus al conștientului, aceasta din urmă fiind zona predilectă și preferată a discursului filosofic. Dar acest conștient nu reprezintă decât expresia unei dihotomii de natură logică și a unei opoziții de același gen. Dacă însă privim inconștientul ca pe o sursă a tuturor actelor psihice și spirituale, atunci conștientul nu este decât o formă de manifestare a acestuia, un produs al *Sinelui*, în care nu se reflectă decât parțial ceea ce se poate reflecta; mai mult, reprezentarea conștientului se constituie doar ca o „aparență" a inconștientului, o apariție între altele pe care le produce inconștientul. Altfel, neținând cont de sursa conștientului, așa cum face adesea filosofia, care consideră cunoașterea ca un produs *a posteriori* în relație cu realitatea lumii, pierdem posibilitatea ajungerii la originea comună a subiectului filosofiei, psihologiei și psihanalizei.

Dualismul eului este probat de tendința euristică a filosofului și a filosofiei. Dar, de dragul unității conștiinței, filosofia tinde să nege această caracteristică, sau cel mult să o trateze ca o simplă dualitate în termeni logici: eul ar reprezenta o conștiință pozitivă și accesibilă în totalitatea sa, epuizabilă și explorabilă, pe de o parte, de partea cealaltă opunându-i-se non-eul doar ca un negat logic al eu-lui, fără existență reală, în cazul căruia nu mai are rost punerea problemei accesibilității, a explorării sale, pentru simplul motiv că acest opus negativ are doar existență logică, și nu una determinată. Abstracția ontologică care apare la Schelling este una care face ca ființa să apară și să nu apară în același timp, demonstrând astfel că ea nu ascunde o simplă alternanță a valorilor gândirii, ci și o alteritate. Manifestarea simultană a *Sinelui* și a non-*Sinelui*, pe care Schelling o numește trans-apariție, reduce

discursul filosofic la funcția de vehicul al unui cuvânt originar, fără să îi servească prea mult.

Așa se face că un sistem filosofic se coagulează și se instanțiază ca un ansamblu de enunțuri care rezistă acțiunii de epurare pe care o impune obiectivitatea. Sub cenzura obiectivității conștienței, care este și o cenzură a conștiinței, discursul filosofic cu o funcțiune logică „normată" e constrâns să țină cont de toate legile și normele logicii. În același timp, el nu poate să nu prezinte și o funcționare pseudo-logică, deoarece multe dintre enunțurile sale sunt de natură subiectivă, intuitivă, speculativă, care se fac în afara sistemelor „normate". Logicitatea pură a unui sistem filosofic, așa cum se dorește a fi ea acceptată de către filosofia însăși, după exigențele conștiinței, ar fi constituită dintr-un ansamblu de enunțuri care rezistă procesului de descalificare la care-l supune conștiința obiectivă. Ceea ce nu se întâmplă. Căci ceea ce constituie filosofia ca atare nu este explicația sau prestația care trece examenul conștiinței și al „normalității", care îndeplinește pretenția de obiectivitate logică, ci acel discurs care se revendică din originaritatea subiectivă a autorului, care expune idei ce își au sursa în altă parte decât în conștient, care sunt marcate de intuiția subiectivă, pulsională a discursivității.

Un alt obstacol ce privește conștiența este activitatea conștientă de filosofare, de preocupare a gândirii, în percepția endopsihică pe care o poate avea despre propria activitate. Derularea discursivă a fenomenului cogitativ ocultează conștiența procesului, lăsându-l să apară doar sub aspectul conștiinței. Din această perspectivă se pot descrie și se pot contura, ca să nu ne referim și la întinsa discuție pe care o generează, apropierile și deosebirile dintre psihanaliză și filosofie. Prima ar fi aceea că psihanaliza consideră unitatea ca simplu principiu regulator al gândirii, pe când filosofia o postulează ca principiu dobândit din ceea ce e conceput. O alta se referă la faptul că demersul psihanalitic, în forma științei, se limitează la ceea ce e actual cunoscut și la ceea ce poate fi verificat și dovedit (considerând aici că psihanaliza nu năzuiește mai mult decât la statutul unei științe), pe când filosofia își permite anticipații speculative care au uneori baze mai mult decât iluzorii. În calitate de știință sau de disciplină științifică, psihanaliza nu recunoaște decât travaliul cognitiv bazat pe observații controlabile

și repetabile, pe când filosofia se mulțumește să plece de la intuiții nemijlocite, pe care le dezvoltă în construcții neconfruntate vreodată cu o altă realitate decât tot cu una construită intuitiv sau relațional, doar prin comunicare. Și, nu în ultimul rând, psihanaliza este constrânsă să se regleze după obiectul de studiu, pe când filosofia este antropomorfică, orientându-se după tensiunile și pulsiunile subiectivității, deși de puține ori o recunoaște. E de observat că unele dintre aspectele care le apropie pot să nască totuși paradoxuri, așa cum ceea ce le separă nu reprezintă uneori decât neajunsuri pe care le transferă una alteia. Să fie întâmplătoare sinonimia nucleului de termeni pe care se construiesc discursurile fondatoare ale acestor discipline? Să fie altceva „Eul" și „*eul*" despre care vorbesc ele?

Explicația psihanalitică a discursului filosofic şi a filosofiei în general

Ce se produce însă la nivel psihanalitic încât discursul filosofic, prin perspectiva ontologică pe care o presupune, devine posibil? Răspunsul poate porni de la constatarea că în gândirea abstractă, sau abstractizantă, raporturile dintre cuvinte, dintre termeni, și reprezentările lor, sunt adesea neglijate. Aceste reprezentări de care se folosește discursul filosofic, precum și unii dintre termenii săi, capătă reînvestiri noi, cu valoare hiper-realistă. În discursul ontologic se instalează un oarecare delir verbal, în care cuvintele capătă alte valori, fiind reînvestite simbolic, ceea ce atrage și un nou tratament, și o nouă percepție a relației de referință, ca și cum ar fi termenii unei vorbiri originare, care creează realitatea doar prin actul enunțării.

Este foarte des amintită în filosofie, ca o condiție care o face posibilă, ca un punct de început, o temă: aceea a mirării. Tratată încă de către filosofii antici, mirarea a fost considerată drept o condiție necesară a declanșării actului de filosofare. În această temă, din care filosofia își face un titlu de ingenuitate și de modestie, arătând astfel disponibilitatea sa pentru lucrurile simple, dar și că pleacă de la „simplitatea originară" a lucrurilor și a lumii, psihanaliza vede cu totul altceva. Pentru ea, „mirarea filosofică" nu este decât un vertij în fața sentimentului realității, o reacție de apărare, în care subiectivitatea se oferă cu obedință marelui necunoscut; o recunoaștere a puterii

dominante a realului, în fața căruia subiectivitatea, conștientă de micimea sa fizică, consimte la servitute. De aici multiplele ontologii fizicaliste și materialiste. Nici celelalte, mă refer la ontologiile zise idealiste, nu-și au originea în altă parte. Dar ele se comportă și se manifestă ca o reacție de răzvrătire a subiectului în fața magnitudinii realității, reinvestind în Eu întreaga forță a creației. Amândouă situațiile par a fi totuși exagerări ale unui spirit prea slab în fața unei realități pe care nu o poate cunoaște și prea lipsit de mijloace care să-i satisfacă curiozitățile. Chiar și îndoiala, superbul moment al libertății carteziene, poate fi considerată drept o dorință de reînvestire a realității, urmând ca datele acesteia să fie rearanjate după alte principii, consonante noii stări a subiectivității, pe alte coordonate și pe baza unui alt sistem de valori.

În dorința filosofică a discursului ontologic de a da o viziune unică asupra lumii se ascunde întotdeauna un narcisism latent. De aceea, discursul filosofic asupra originii este unul supus legilor pulsionale ale individualității. Dacă dorim să explicăm problema posibilității, în aceste condiții, aparent paradoxale, a filosofiei, va trebui să ne rezumăm la a concepe cum funcțiunea simbolic-simbolizantă a subiectivității se articulează cu cea logic-normativă. Iar narcisismul ontologic permite o dezvoltare argumentativă și rațională a discursului despre origine, care nu e altceva decât un răspuns de apărare al inconștientului în fața asaltului propriilor pulsiuni antropomorfice.

Filosofia ca obiect paradoxal al investigației psihanalitice

Analiza psihanalitică, ca disciplină, ajunge să respingă două teze opuse și complementare ale filosofiei: raționalismul – pe care-l consideră o tendință de excludere a inconștientului din sfera subiectivității și din dezbaterea discursivă – și transcendentalismul – pe care-l tratează ca pe un procedeu de ipostaziere a inconștientului într-o entitate metafizică.

Această dublă respingere nu face decât să ofere, o dată mai mult, temei pentru o investigație filosofică mai aplicată și mai tolerantă, care să folosească de acum înainte criticile și punctele câștigate ale psihanalizei. Altfel va fi destul de dificil de asimilat paradoxul ce rezultă din faptul că anumite trăiri, cum e cazul mult-evocatului vis cartezian, al

îndoielii, al voinței, al impulsului vieții, al intenției și al altora, poartă în ele un conținut care nu este negat de filosofie doar pentru faptul că nu este negat de conștiință, dar altfel sunt în totală neadecvare cu orientările pe care le urmează filosofia. Toate aceste trăiri sunt simptome ale unui univers care se cere investigat: subiectivitatea ontologică.

Filosofia lui „ca și cum", pe care o întâlnim la Arthur Schopenhauer, poate fi calificată, din punctul de vedere al psihanalizei, drept iluzionism filosofic, deoarece ceea ce vrea să explice autorul ei ajunge să fie o justificare rațională a iraționalului. Se poate remarca în voința lui Schopenhauer o reprezentare organică a subiectivității: voința se manifestă așa cum vrea ea, dar și așa cum fenomenele ei pot fi percepute de către o structură conștientă. Devine evident că filosofiile clasice ale subiectivității realiste rămân cantonate totuși dincolo de deschiderea generoasă și productivă a perspectivei oferite de psihanaliză. Pentru psihanaliză, inconștientul nu mai este o zonă total necunoscută, sau, cel puțin, nu mai este o zonă de care să nu se țină seama, care să fie ignorată. Felul său de a se manifesta ne este cunoscut, așa că putem să renunțăm la postulatul idealismului cartezian al completei transparențe a obiectului prin cunoaștere, care pretindea că putea elucida complet eul, fără teamă că ne vom situa în afara lumii, deoarece chiar și despre ceea ce nu este clar și distinct în sfera subiectivității știm azi destule.

Pentru a înțelege până la capăt ecoul profund pe care îl au în literatura filosofică achizițiile psihanalizei, critica noțiunii filosofice a eului, trebuie să observăm și să admitem că se poate stabili o anumită corespondență între structurile eului și dinamismul său, pe de o parte, și structurile generative ale subiectivității ontologice și distorsiunile pe care le cunoaște aceasta, pe de altă parte. Această similitudine ne permite să reconstruim orice fenomenologie viitoare a eului și a corporalității[1].

E posibilă o ontologie a subiectivității?

Punerea acestei întrebări ni se pare cu totul justificată. Am arătat în primul capitol care sunt semnificațiile sub care înțelegem folosirea sintagmei *subiectivitate ontologică*: obiectul care provoacă subiectului

---

[1] *Cf.* Gauchet, M., *Inconștientul cerebral*, p. 31.

problema existenței propriei ființe și a obiectelor separate de subiect. Iar acest obiect este tocmai subiectivitatea subiectului, fără a fi subiectul însuși, fără a fi conceptul filosofic al eu-lui, *cogito*-ului sau sinelui. Așa că întrebarea s-ar putea referi la precizia și acuratețea cu care este desemnată această subiectivitate. La fel de bine, ea s-ar putea referi și la locul pe care l-ar ocupa această ontologie între ontologiile calificate și recunoscute ca atare.

Pentru început vom încerca să elucidăm și să fixăm conținutul noțiunii centrale a demersului pe care-l vom întreprinde aici, și anume *subiectivitatea ontologică*. Problema definirii conceptului subiectivității ontologice presupune, în primul rând, delimitarea față de *subiectiv* (ceea ce aparține unui subiect), *subiectivism* (tendința filosofică de a reduce toate judecățile la stările de conștiință individuale) și *subiectivitate* (caracter a ceea ce e subiectiv). Nici unuia dintre membrii acestei familii terminologice nu îi este îndatorată *subiectivitatea ontologică*.

Chiar dacă *subiectivul* comportă o serie de sensuri apropiate, subiectivitatea ontologică nu le împărtășește conotațiile: a) ceea ce e individual, valabil pentru un singur subiect; b) ceea ce aparține gândirii omenești și numai ei, în opoziție cu lumea fizică, cu natura, desemnând doar o existență subiectivă, opusă existenței obiective (poziție exprimată în filosofia lui A. Comte); c) ceea ce e aparent, ireal, iluzoriu; d) ceea ce aparține doar gândirii umane, prin opoziție cu lucrul în sine (Kant e cel care considera că numai din punctul de vedere al subiectivității umane putem vorbi de spațiu și timp, în afara acestei subiectivități reprezentarea timpului și a spațiului nemaiavând semnificație); e) ceea ce privește subiectul gânditor sau care aparține acestuia din perspectiva mentalului, psihologicului, moralei; f) atitudine a spiritului care este în situația de a decide, care hotărăște în conformitate cu ceea ce dorește.

Subiectivismul, față de care subiectivitatea ontologică manifestă aceeași nepotrivire, este înțeles cu următoarele sensuri: a) tendință metafizică a filosofiei de a reduce întreaga existență la existența subiectului; b) teorie logică care refuză distincției dintre adevărat și fals o valoare obiectivă, reducând certitudinea la o stare de asentiment individual; c) teorie morală conform căreia distincția dintre bine și rău

își are rădăcina în trăirile individuale; d) teorie axiologică în care judecățile estetice nu exprimă decât gusturi individuale; e) tendință individuală de închidere în sine, incapacitate de a considera lucrurile din punct de vedere obiectiv.

Dicționarele de filosofie consemnează substantivul *subiectivitate* cu un sens foarte vag, care desemnează numai ceea ce numim ca fiind o reprezentare subiectivă. Cu această semnificație a fost folosit de O. Hamelin, Th. Ribot, A. Comte.

Atunci, ce vrea să fie *subiectivitatea ontologică*? Istoria ontologiei a arătat cu prisosință că întrebarea referitoare la ființă a vizat mai mult fundalul pe care ființa se proiecta, iar răspunsul spunea mai mult despre lume, ca fundal al ființei, decât despre ființa însăși. De aceea, vechea ontologie metafizică a găsit de cuviință să înțeleagă ființa pornind de la ceea ce apărea în lume. Ea a înțeles ființarea într-un mod inerțial[1], ca o ființare ce poate avea reprezentare sau care poate fi reprezentată, cu toate că nu a reușit niciodată să o facă vizibilă, așa după cum o și presupunea. S-a întâmplat astfel pentru că teoriile ontologice ale metafizicii tradiționale s-au lăsat ghidate de modelul și structura de profunzime a fundalului pe care își proiectează discursul despre ființă. Epoca modernă a filosofiei a adus „subiectul" în centrul țintit de întrebarea referitoare la ființă. Și a reușit să detașeze mai mult ființa de fundalul ce-i dădea aparenta consistență, cucerind spațiul transcendentalității. Această importantă deplasare nu ar fi putut avea loc fără apariția unui nou tip de discurs și de analiză filosofică, și anume fenomenologia. Abia prin demersul specific fenomenologiei a reușit ontologia să dobândească un caracter cu adevărat originar, eliberându-se de inerțialitatea reificării induse de folosirea conceptelor metafizice. Tocmai pentru că a înțeles pericolul inerent reificării metafizicii, fenomenologia a acceptat riscul de a i se imputa că discută despre „aparențe", având în vedere consensul statornicit asupra faptului că obiectele transcendentalității nu reifică nimic. Însă, datorită faptului că metoda analizei fenomenologice presupune punerea între paranteze a lumii, fenomenologia își permite să discute pertinent chiar și despre

---

[1] *Cf.* Pöggeler, O., *Drumul gândirii lui Heidegger*, trad. C. Cioabă, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 42.

„aparențe". De aceea, în continuare vom urmări degajarea prin analiză fenomenologică a modalității generative de a fi a subiectivității, considerând-o centrul noii ontologii. Așadar, *subiectivității ontologice* nu trebuie să i se caute o reprezentare, o imagine, pentru că ea desemnează un termen fără conținut *a priori*, care se vrea numai o semnificare operatorie, și nu corelatul terminologic al unei reificări metafizice.

Marc Richir definește subiectivitatea ca fiind „reflexivitatea pură a *cogito*-ului: ea este un subiect pur, o sferă de imanență ale cărei *fenomene* sunt *cogitațiile* intuiționale din reflecție"[1]. Această definiție privește subiectivitatea în care se produc noezele, ale căror obiecte absolute se găsesc în interiorul imanenței nu ca fragmente ale apariției, ale actualizării, ci ca obiecte date în mod absolut. Obiectul transcendental despre care vorbește Richir nu este *cogito*-ul. Am putea spune că el este efectul iluzionant al *cogito*-ului transcendental, care se oferă ca o deschidere spre ființa absolută, spre universul constituant al *lumii* experienței subiectului. Într-adevăr, pentru fenomenologia generativă, *cogito*-ul transcendental, prin reflexibilitatea internă, se deschide spre diferența dintre un subiect pur – prezentul trăit, cum îl numea Husserl – și un obiect pur, o exterioritate în care prezentul trăirii se proiectează fără încetare, diferențiindu-se simultan cu diferențierea temporală. Astfel, în subiectivitatea transcendentală se diferențiază o exterioritate și o interioritate, care, deși nu sunt separate de nimic, par a fi despărțite de o adevărată prăpastie. Această diferențiere furnizează subiectului conștiința situării în două lumi aparent distincte, una externă și alta internă. Tot aici se originează și dualismul ontologic al sufletului și al corpului. Cu toate acestea, diferențierile de care vorbeam se găsesc pe mai departe în câmpul aceleiași subiectivități. Iar *cogito*-ul funcționează în acest câmp fenomenologico-transcendental ca un simulacru de deschidere, constituindu-se în canalul de legătură, în iluzia insesizabilă care suprimă diferențierea indusă de reflexivitatea sa. În felul acesta se detașează mai clar problemele pe care le are de înfruntat analiza fenomenologică a subiectivității transcendentale: investigarea *ego*-lui din *cogito*, pe de o parte, și a orizontului *lumii* din *sum*, de partea

[1] Richir, M., *Recherches phénoménologiques I, II, III*, Ed. Ousia, Bruxelles, 1981, p. 16.

cealaltă. Neputându-se sustrage raportului de intenționalitate, specific actului intuiției, act prin care cogitația surprinde fluxul informal al aparițiilor infinității obiective, chiar și *subiectivitatea transcendentală* își apare sieși ca un obiect transcendental, la fel cum îi apare și *lumea*. Așadar, vom numi *subiectivitate ontologică* obiectul intențional care provoacă *ego*-ului atât problema propriei existențe, cât și a orizontului *lumii* în care apare subiectul.

Un argument pentru posibilitatea unei ontologii a subiectivității, care reclamă un *ego* în centrul ei, ne este oferit de către S. Hawking[1], care este preocupat de problema necesității apariției „observatorului" unei lumi posibile. Discutând despre totalitate ca despre o lume generativă, savantul pune problema principiului care guvernează conceperea acestei lumi. În cadrul raportului care se instituie prin distincția eu/lume sau subiectiv/obiectiv, se pot genera teorii și explicații care să se centreze pe unul sau altul dintre termenii disjuncției. În funcție de această orientare, vom caracteriza teoriile care au în centrul lor primul termen – eul, respectiv subiectivul – ca fiind teorii guvernate de „principiul antropic", iar pe celelalte – care au în centrul lor lumea, respectiv obiectivul – ca fiind guvernate de „principiul non-antropic". Principiul non-antropic își găsește justificarea în conceptul de materie și de substanță și i-a fost închinată o întreagă istorie a filosofiei sub numele de metafizică. Căutarea substratului, a substanței sau a esenței, pornind de la postularea apriorică a existenței acestuia, ca ceva ce subîntinde lumea și existentul, a fost obiectivul speculativ de bază al teoriilor ontologice non-antropice. Spre deosebire de acesta, principiul antropic se bazează pe relația ce se stabilește între observator și observat. Dar și principiul antropic prezintă, la rândul lui, două versiuni, după tendințele pe care le poate manifesta. Versiunea slabă a principiului pornește de la ideea că, deoarece universul are observatori, el trebuie să posede proprietăți care să permită existența acestora. Versiunea tare are la bază convingerea potrivit căreia lumea trebuie să fie astfel încât să producă observatori, chiar și dacă s-ar presupune că, la un moment dat, ar exista altfel de condiții decât cele

---

[1] *Cf.* Hawking, S.W., *Scurtă istorie a timpului – De la Big Bang la găurile negre*, trad. M. Ciodaru, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 153.

care ar corespunde apariției acestora. Oricare dintre versiuni ar fi acceptată, se poate constata că doar având la bază principiul antropic o lume posibilă are sens, ea devenind accesibilă cunoașterii. Numai astfel se poate da sens existenței, dacă ea „vrea“ să aibă vreun sens, adică dacă e ca ea să aibă temei. Așadar, orice cunoaștere are în subsidiarul ei un angajament de factură subiectivă, în măsura în care subiectivitatea ontologică este singura capabilă să genereze apariția „observatorilor calificați“ ai existenței lumii. Așadar, se poate observa că emergența *lumii* este secundară în raport cu cea a subiectului și că, ceea ce încercăm să susținem aici, singura ontologie posibilă este cea a subiectivității.

Ontologia subiectivității ar putea fi apreciată ca o falsă problemă sau o distorsiune a discursului despre eu, despre sine, despre subiect, concepte consacrate ale ontologiilor. Într-un anume fel, ea este o distorsiune. Analitica transcendentală a rațiunii pure, așa cum a făcut-o Kant, arată că, în ciuda faptului că obiectul în sine are aceeași structură ca și subiectul în sine, cunoașterea obiectului sau a subiectului nu poate fi făcută dacă nu se produce o alterare a acestei identități. Subiectul nu va putea percepe obiectul dacă nu se produce o alterare a identității de structură. Abia prin această distanțare devine posibilă cunoașterea lumii. Putem spune atunci că și cunoașterea subiectului devine posibilă doar printr-o alterare a relației de identitate dintre subiect și eu? Am îndrăzni să dăm acestei întrebări un răspuns afirmativ. Iar câmpul ce apare ca urmare a acestui clivaj, a acestei distanțări fără separare, propunem să fie înțeles ca domeniul subiectivității ontologice. De fapt, de aici, din această distorsiune a identității dintre eu și subiect, se naște subiectivitatea, și tot de aici se nasc toate discursurile despre eu sau despre subiect. Subiectul nu se poate aborda pe sine dacă nu se află deja în afara sa, dacă nu a parcurs un drum până la sine, adică până la sine însuși, ceea ce presupune și un drum până la Sinele său, până la Eul său. De această dată, distorsionarea este una benefică. Vom vedea mai departe că această distorsionare se va constitui chiar în metodă de lucru investigativă în ontologia subiectivității. Acest mod de distorsiune este cel pe care înțelegem să-l acceptăm pentru caracterizarea ontologiei subiectivității.

Un aspect important de care înțelegem să ținem cont în continuare privește faptul că discursul de față e orientat spre subiectivitate, și nu spre subiect, încercând să circumscrie o ontologie a subiectivității, și nu o ontologie a subiectului. Ce vrea să însemne această distincție? Multă vreme ontologia și metafizica tradiționale au fost substanțiale, vorbind despre substanțe, indiferent ce nume au căpătat acestea: apă, foc, chintesență, suflet, Dumnezeu, materie, cosmos etc. În vremea din urmă ontologiile și-au schimbat discursul, devenind formale. În felul lor, metafizica și ontologia *cogito*-ului, a Eu-lui, a Sinelui sunt și ele substanțiale, pentru că vorbesc despre conceptele lor centrale ca despre niște realități existente în mod etern. Or, nu este nici pe departe așa. Eu-l nu e doar funcția de cunoaștere, de reflectare, de apreciere, de investigare a realității externe. Eu-l este orientat și spre sine. Și totuși nu este de ajuns. Pentru că, între Eu și Lume, ontologia substanțială pierde trăirea subiectului și lumea altor euri. Ontologia subiectului nu are nici un răspuns pentru statutul ontologic al *celuilalt*. Acesta, pentru ontologia substanțială a subiectului, nu este decât o simplă replică, externă și tăcută, insondabilă și neinteresantă.

În procesul de schimbare a paradigmei ontologice, tentativa de a propune o ontologie a subiectivității poate reprezenta varianta formală a ontologiei subiectului. A subiectului și a lumii sale în același timp. Pentru că ceea ce îi provoacă acestuia problema existenței nu este doar propria existență, și nici doar alteritatea în raport cu lumea, ci mai ales alteritatea în raport cu lumea subiectivă, cu lumea celorlalte euri pe care le produce. Ontologia subiectului nu mai poate fi substanțială pentru că individualitatea acestuia nu se poate grefa doar pe aspectele fizice ale existenței sale. Existența subiectului este mai mult decât *existență* pur și simplu, este trăire și este relație cu alți subiecți. Iar acești alți subiecți nu sunt străini de sine, nu sunt *altfel* decât este subiectul, așa cum se întâmplă în cazul lumii reale, populate cu obiecte, pentru că *ceilalți* nu sunt obiecte. Ei reprezintă în egală măsură existențe vii, ca și subiectul, dar fundamental diferite de acesta, prin faptul că au existențe distincte, fără să aibă totuși subiectivități distincte. Dacă obiectele lumii pot fi înțelese și sunt înțelese din afară, conform clasicei paradigme impuse de relația subiect-obiect, obiectele care sunt *ceilalți* nu mai sunt înțelese potrivit aceleiași scheme. Se poate

spune că, într-o oarecare măsură, *celălalt* este în interiorul subiectului, chiar al eu-lui propriu.

S-ar putea ca ontologia pe care o propunem pornind de la aceste constatări să fie caracterizată ca o ontologie incompletă, neclară, ale cărei concepte sunt insuficient delimitate, ca o ontologie „gri". Ideea unor ontologii „albe" și a unora „gri" a fost lansată de Jean-Luc Marion[1]. Delimitarea între cele două tipuri de ontologii se bazează pe rolul și locul pe care îl ocupă ființa supremă, Dumnezeu, în aceste ontologii. Cele în care Dumnezeu ocupă poziția centrală a discursului sunt numite de către filosof ca fiind ontologii „albe", iar cele în care discursul ontologic se centrează în jurul altor concepte sunt numite ontologii „gri".

Potrivit acestui punct de vedere, ontologia subiectivității este, fără îndoială, o ontologie „gri". Ontologia subiectivității nu își propune nici măcar să substituie numele ființei supreme cu vreun termen scris cu majusculă, cum au procedat mulți filosofi în istoria gândirii moderne. Ontologia subiectivității nu își propune nici să se aventureze până într-acolo încât să discute despre conceptul vreunei ființe supreme. Ambițiile sale nu sunt atât de înalte. Am putea spune că sunt chiar modeste: ontologia subiectivității nu vrea decât să se constituie ca o tentativă de reformulare într-o paradigmă discursivă și formală, care ar avea șansa de a fi și mai cuprinzătoare, a unor idei care au fost exploatate până acum în mod independent, separat unele de altele, de către discursurile filosofice și nu doar de către acestea, cu speranța că se va putea deschide calea spre o cercetare mai profundă. Ea vrea să rămână o ontologie regională.

---

[1] *Cf.* Marion, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris, 1981.

2

ONTOLOGIA SUBIECTIVITĂȚII. DISCURSUL FENOMENOLOGIEI TRANSCENDENTALE

Filosofia ca discurs

Filosofia nu e numai iubire a înțelepciunii. Ea este și transmitere a acesteia, și acces la înțelepciune, situații care nu pot fi realizate altfel decât prin punerea filosofiei în discurs. Filosofia este punere în discurs a experiențelor de viață ale subiectului; punere în discurs a întrebărilor și răspunsurilor sale cu privire la experiența trăită. Nu vom intra aici în detaliile relațiilor ce se pot constata între discursul de tip filosofic și cel de tip literar, între cel logic și cel religios[1]. Filosofia a fost conștientă în multe împrejurări de faptul că este un discurs. Problema apare mai acut însă de când comunicarea și semnificarea și-au făcut mai mult loc în spațiul disciplinar și de reflecție asupra actelor de vorbire. Din perspectiva acestor științe, filosofia este o practică discursivă semnificantă, al cărei prim rol este acela de a conferi sens termenilor cu care operează și relațiilor dintre acești termeni. De multe ori, aceste semnificații sunt pur simbolice: „Ca discurs, filosofia se întemeiază pe un anumit echilibru cultural al relațiilor libere între semnificare și logică, ceea ce presupune, pe de o parte, o atitudine destul de liberă față de o mitologie, dacă nu în declin, atunci neprotejată de canoane, iar pe de alta, un anumit stadiu al formulării logice ca expresie a operaționalității unei vieți cotidiene avansând spre profan".[2] Filosofia contemporană a părăsit practicile discursului retoric sau poetic, de care s-a folosit din plin multă vreme, orientându-se în prezent spre practicile și valențele semnificant-operatorii pe care le poate pune în joc. Discursul filosofic se structurează acum într-un câmp al diversității discursurilor posibile, organizate toate în jurul unor principii cu valoare profund simbolică, și urmărește să realizeze o sincronie a modernității semnificante. Ceea ce e caracteristic tuturor acestor discursuri, chiar și celui filosofic, este faptul că în ecuațiile de configurare ale câmpului discursiv intră întotdeauna și subiectul enunțării.

---

[1] *Cf.* Codoban, A., *Filosofia ca gen literar*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1992.

[2] *Ibidem*, p. 41.

La rândul lor, discursurile semnificante pe care le dezvoltă filosofia sunt multiple. Nu e cazul să dezvoltăm o tipologie a acestora, pentru că aici ne interesează doar cel care privește ontologia sau, mai precis, relația dintre discursul filosofic și ontologie. Discursul ontologic și-a propus întotdeauna să ofere o semnificație globală a existenței, a realității căreia i se aplica. Dezvoltat în strânsă legătură cu discursul religios, discursul filosofic a reușit să impună o înțelegere mai mult decât simbolizantă a semnificanților cu care opera. Iar pasul la pretenția de universalism s-a făcut firesc. Așa că impunerea metafizicii ca discurs central sau prim al filosofiei nu a mai constituit o dificultate. În același timp, arată Aurel Codoban, discursul filosofic a fost talonat nu doar de cel literar, ci și de cel științific, plasând astfel filosofia în zonele de influență ale celor două. Această vecinătate a permis filosofiei să se nutrească atât cu polisemia celui dintâi, cât și cu rigoarea monosemică a celuilalt. Această combinație o regăsim în toate discursurile ontologice, care își permit să recurgă alternativ la cele două tipuri de semnificări, în funcție de interesele pe care le prezintă demersul pe care-l construiesc. Această dublă modelare este un avantaj în ce privește posibilitățile de elaborare a discursului, dar și o piedică în calea desemnării unei metode univoce de urmărire a adevărului. Asemănările și analogiile pe care le stabilește în interiorul său discursul filosofic conferă când un statut epistemic semnificațiilor sale, când unul mitic, când unul operațional. Toate sunt acceptate atunci când se dovedesc a fi, prin relevanța lor, excepționale[1].

Referința discursului ontologic este, în esența sa, ființa (a fi), dar ființa în forma originii. Dacă semnificațiile colaterale pe care le suscită discursul filosofic în desfășurarea sa trimit și la alte domenii, faptul este secundar în raport cu intenția discursului. În aceste situații, crește puterea argumentativă a discursului și „plinătatea" sensului pus în joc. Se poate observa însă că această referențialitate extinsă nu depășește niciodată obiectul filosofiei, care este Lumea însăși. De cele mai multe ori, referința discursului filosofic este plasată în afara acestuia, ca în cazul științei, cea ce îi conferă impresia de obiectivitate, dar, pe când știința nu este

[1] *Cf.* Eco, U., *Limitele interpretării*, trad. Ș. Mincu & D. Bucșă, Ed. Pontica, Constanța, 1996, p. 120.

interesată să se surprindă ca parte a domeniului pe care-l cercetează, filosofia este interesată de asta, însă nu întotdeauna îi reușește și auto-referențialitatea[1], așa cum se întâmplă în cazul discursurilor literare.

Polisemia discursului filosofic este dată de faptul că el pleacă de la limbă, de la o limbă reală, construită în raport cu lumea în care apare, căreia îi fructifică posibilitățile semnificante. Semnificațiile la care recurge filosofia nu pot să se abată de la un minim de exigențe, impuse de logică. Dar nu înseamnă că nu îi sunt permise și evadările în imaginație, pe un teritoriu pe care științele se abțin să pășească. Discursul filosofic organizează semnificațiile după regulile logicii, fără să le facă identice cu denotațiile, admițând funcționarea metaforică a limbajului. Dar funcționarea metaforică în cazul discursurilor filosofice, în cazul nostru ontologice, devine relevantă nu numai dacă metaforele sunt excepționale, ci și dacă sunt operaționale. Ținând cont de aceste limitări ale discursului ontologic, vom înțelege de ce s-au bucurat de privilegii unele dintre ele, și anume cele care au reușit, sau reușesc în prezent, să răspundă în mod fericit exigențelor și limitărilor cărora le este supus inevitabil discursul ontologic.

Prin faptul că încearcă să elucideze problema originii, orice discurs ontologic ajunge să centreze lumea. Și o centrează în jurul conceptului sau mulțimii de concepte prin care își definește structura simbolică de profunzime. Se întâmplă așa, cel puțin, în cazul discursurilor metafizice. Dar, datorită faptului că dezvoltarea sistemelor filosofice este rezultatul unui dezacord cu privire la semnificațiile puse în joc, putem spune că filosofia ca discurs se dezvoltă prin auto-interpretare. Ea este un discurs în care se întâlnesc mai multe alte discursuri, care se întrețes și care ajung să confere simbolurilor cu care operează, tocmai prin interpretările concurente pe care le dau, mai multă realitate decât au în fiecare discurs în parte. Interpretările cele mai neașteptate au șansa să fie mult mai productive la nivel semantic. Iar istoria filosofiei ne arată că nu de puține ori metaforele au jucat un rol mai important decât conceptele, deși nu li s-a recunoscut întotdeauna acest merit. Pe de altă parte, confruntarea de sensuri și semnificații pe care o fac diferite discursuri filosofice, uneori concurențiale, arată o dată mai mult că în esența sa discursul filosofic este dialogic. Altfel el nu capătă sens.

---

[1] *Cf.* Codoban, A., *op. cit.*, p. 94.

Rațiunea acestei întemeieri a discursului filosofic este susținută și de o idee a lui Umberto Eco, care, în *Limitele interpretării*[1] (1990), avertizează asupra faptului că sensul unui discurs, oricare ar fi el, este dat de semnificația globală a acestuia, la care se adaugă și modul în care este ea transmisă, în care este pusă în circulație. În cazul discursului metafizic al filosofiei, deosebitul prestigiu de care se bucura forma instituționalizată în care se făcea cunoașterea filosofică a contribuit în mod evident la ascendentul pe care l-a câștigat metafizica, alături nu doar de prestigiul vârstei sale venerabile, cât mai ales de prestigiul filosofilor care au susținut-o. Rațiunea discursului semnificant, avertizează Eco, este suficientă atâta vreme cât codul în care se face interpretarea corespunde semnificației globale a discursului. Într-un anumit sens, chiar codul este răspunzător de semnificațiile operatorii ale discursului. Iar atunci când codul suferă schimbări sau când interpretările pe care le oferă nu mai sunt coerente cu semnificațiile operante ale discursului, intervin modificări la nivelul simbolisticii pe care se sprijină discursul. *Limitele interpretării* se impun ca o problemă de meditație înaintea oricărui discurs căruia, cum e cazul discursurilor ontologice, îi premerge o structură imaginativă. Dar, avertizează Eco[2], imaginația însăși este un proces de limită a interpretării unor simboluri, de aceea discursul imaginar trebuie supus el însuși unei limitări. Lumea imaginației transcendentale începe întotdeauna prin a fi o lume „mică", o lume care „parazitează lumea reală", dar și imaginația reală. Dacă e să respectăm însă adevărata ordine de apariție, după cum vom vedea când vom discuta despre subiectivitatea ontologică, imaginația reală este cea care parazitează imaginația transcendentală.

În situația în care admitem că discursul ontologic funcționează ca un discurs auto-relevant și auto-fondator, trebuie să specificăm cărui tip de interpretare[3] îi este asociat acest discurs. Eco propune două mari tipuri de interpretări: a) interpretarea semantică, în care destinatarul, receptorul, acordă o semnificație oarecare discursului, în raport cu ceea ce consideră el a fi codul discursului, și b) interpretarea critică, în care

---

1 *Cf.* Eco, U., *op. cit.*

2 *Ibidem*, p. 235.

3 *Ibidem*, p. 238.

devine foarte importantă activitatea metalingvistică prin care se aspiră la o descriere a rațiunilor formale ale conținutului semantic al discursului pentru ca el să fie interpretat de receptor în conformitate cu intențiile sursei, ale autorului. De aceea, discursurile filosofice au fost și sunt, cel mai adesea, discursuri critice.

Discursul filosofic şi posibilitatea ontologiei

După cum am arătat, demersul de față se desfășoară condus de convingerea că o ontologie a subiectivității este posibilă și trebuie să fie posibilă, dacă nu cumva chiar singura posibilă, având în vedere că suntem propria noastră lume, în calitate de eu, și că lumea pe care o locuim este, în primul rând, reprezentarea imaginii noastre despre lume. Iar locuirea primordială a lumii, locuirea originară pe care o reprezentăm de fiecare dată când ne aplecăm asupra problemei originarității, ne arată că nu suntem satisfăcuți decât de o lume care are sens prin și pentru noi înșine.

Filosofia a fost provocată, încă din zorii ei, de problema aflării și conferirii unui nume a ceea ce este, ce există, la modul fundamental. Dezvoltarea discuției și proliferarea răspunsurilor a ajuns să constituie până la urmă însăși filosofia, adică o confruntare de rezolvări date problemei, susținute cu diverse argumente, cu punerea în ecuația răspunsurilor a diferite variabile. Însă mai mult sau mai puțin explicit, dacă nu pentru public, atunci cu siguranță pentru cei care participau la această căutare, a devenit tot mai evident că răspunsurile oferite, diferitele sisteme filosofice care explicau mai mult sau mai puțin complet problema de la care plecaseră, sunt doar construcții de idei, sunt doar discursuri. Conținuturile la care fac referire aceste discursuri capătă realitate printr-un proces de învestire simbolică. Cu cât este mai elaborat discursul care preia în dezbatere problema existenței, cu atât mai mult trece dincolo de orizont existența, pentru a lăsa loc discursului, care devine realitate filosofică. De la ontologiile celor patru elemente s-a ajuns la ontologii construite pe temeiuri tot mai abstracte: eu-l e unul dintre ele. Ceea ce a rămas comun pentru toate aceste ontologii este faptul că ele s-au dezvoltat în interiorul unor discursuri filosofice specifice.

Orice trecere în revistă a ceea ce s-a întâmplat cu filosofia în istoria sa va arăta că în conținutul lor discursurile filosofice, deși și-au luat de fiecare dată alți referenți, au rămas centrate pe aceeași referință: ființa. Această referință și-a schimbat însă tot mai mult situarea în raport cu extremele cuplului obiect-subiect, deplasându-se dinspre primul spre cel de-al doilea. Punctul median a fost trecut o dată cu filosofia lui Descartes, care a reorientat definitiv filosofia spre subiect, spre ființa acestuia, spre *ego*. Prin urmare, și discursurile despre ființă s-au modificat. Zonele de investigație s-au schimbat și ele, dinspre transcendent înspre transcendental, dinspre ființa absolută înspre ființa nemijlocită. O dată cu filosofiile idealismului transcendental și ale fenomenologiei transcendentale, ontologia s-a mutat în discursul filosofic. Filosofii și filosofiile n-au mai avut pretenția că susținerile lor au referințe reale. Doar referirea a mai păstrat caracterul realității, dar nici aceasta nu e a unei realități obiective, ci a uneia discursive. Ființa s-a refugiat în discurs. Filosofia nu mai este decât esența discursului despre ființă. Într-un fel, această răsturnare de situație a readus filosofia la semnificația etimologică a numelui ei, „iubirea de înțelepciune", care e o formă a logosului și care nu poate exista în afara discursului. În ciuda adevărurilor pe care le poate demonstra, s-a dovedit cu prisosință de-a lungul veacurilor că adevărurile filosofiei, ale științei despre ființă, nu există decât în discurs, pentru că oricărei ontologii i se poate opune o altă construcție ontologică ce va dovedi, la rândul ei, justețea și veridicitatea sa.

Mutarea discursului filosofic dincoace de bariera instituită de distincția dintre subiectiv și obiectiv (înțeles ca distincție între ceea ce aparține subiectului și ceea ce aparține realității) a modificat și tipul discursului filosofic, cerând în același timp o altfel de filosofie. Prima mișcare în sensul „dislocării" și rearanjării discursului filosofic se face o dată cu David Hume (1711-1776) și, în general, cu filosofia empirismului englez, când se constată, oarecum cu stupoare, dar și cu o binevenită clarificare, că procesele sensibilității nu sunt influențate de exterioritatea subiectului, ci acestea îi aparțin întru totul și sunt dependente doar de subiect. Criticismul empirist englez a arătat că îndoiala carteziană era insuficientă pentru a realiza radicalitatea

orientării spre interiorul subiectului, deoarece în bună parte îndoiala se aplica lumii reale și datelor acesteia, punând în evidență doar reflexele ei în conștiința noastră[1], lăsând însă neatinsă interioritatea subiectului, sub forma binecunoscută a *ego*-ului. *Ego*-ul se dovedește a fi o formă al cărei conținut nu a rămas, de fapt, explorat. Prin critica declanșată de Hume, se conturează o nouă mulțime de concepte filosofice (așa cum se definesc și mulțimile de elemente matematice) sau un nou domeniu, care diferă substanțial de conceptele filosofiei anterioare. Implicațiile acestor noi concepte asupra discursului filosofic se concretizează printr-un nou tip de filosofie, care este mult mai dependentă de relațiile dintre concepte decât de relațiile ce se stabilesc între referenții conceptelor. Fără să fie rupt de realitate, noul tip de discurs a reușit, prin Kant și mai apoi prin filosofii idealismului transcendental, să deschidă noi orizonturi pentru subiect, mult mai productive, chiar dacă mai lipsite de spectaculozitate.

Mutând accentul pe instrumentele de investigație a realității pe care le are subiectul, Kant a reușit să arate că cunoașterea nu așteaptă pe nimeni la capătul unui drum, ci este chiar efortul de a parcurge drumul. Astfel, cunoașterea a devenit la rândul ei problematică și dependentă de subiect.

La o analiză atentă a tipului de discurs pe care îl promovează kantianismul, vom fi nevoiți să recunoaștem că suntem în fața unei modificări fundamentale de program filosofic și de angajare a filosofiei. Această modificare se referă în primul rând la faptul că aducerea în discuție a transcendentalității deschide calea de acces la propria experiență cognitivă și redefinește un nou tip de relație a subiectului cu sine. Sursa matriceală a lumii se găsește, în urma acestei transformări, de partea subiectului. Modalitatea de acces la noua realitate ontologică, o realitate de tip subiectiv, dependentă de subiect adică, este asigurată de un nou tip de discurs filosofic, un discurs al transcendentalității, care, pe lângă conceptele proprii, cu totul noi în raport cu ontologia anterioară, impune și un nou mod de înțelegere al discursului fundamental, care nu se mai mulțumește să facă simple descrieri ale

---

[1] *Cf.* Lyotard, J.-F., *Fenomenologia*, trad. H. Gănescu, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 21.

unei exteriorități la dispoziția subiectului, așa-zisa realitate, și care, în același timp, interzice recursul la speculațiile transcendente, suspendând fie și pentru o vreme problema ființei absolute. Noul discurs, al transcendentalității, este unul care, pe măsură ce se desfășoară și se auto-fondează, se și explicitează. Această caracteristică specifică transcendentalității nu o va mai pierde de acum înainte nici unul dintre discursurile ce se vor voi ontologice.

O dată cu punerea în discuție din perspectiva transcendentalității a amfiboliilor gândirii, a logicii transcendentale, a analiticii și dialecticii transcendentale, potențialitățile neexploatate ale discursivității sunt reelaborate și revalorificate, astfel încât discursul nu repetă realitatea, nu i se adaugă, ci devine chiar modul de acces la realitate, care este plasată „dincoace" de subiect și care devine lumea subiectului. Prin această nouă poziționare, subiectul câștigă într-un mod definitiv dreptul și capacitatea de a produce tipuri specifice de obiecte, care vor fi de acum percepute diferențiat de cele ale lumii externe lui. Dacă o dată cu Descartes filosofia începuse să dezvolte un vocabular filosofic dedicat *ego*-ului, se pare că în urma dezvoltării transcendentalității kantiene, a idealismului transcendental și mai apoi a fenomenologiei transcendentale, filosofia se îmbogățește cu încă un discurs: cel legat de subiectivitate și de transcendentalitate, care are drept referință subiectul și lumea acestuia, într-o oarecare suspendare a lumii externe, dar fără să o anuleze. Caracteristic pentru acest tip de discurs și foarte important pentru demersul nostru este faptul că de această dată sursa ontologică pierde statutul de pre-existent, chiar și pe cel de sursă propriu-zisă, pentru că nu este sursă decât atunci și atât timp cât este în discurs, când se comunică. Ontologia devine dependentă de comunicare și de exercițiul acesteia, căpătând nu existență, ci mai degrabă viață, fapt ce o scutește de împietrirea metafizicii, de care se poate dispensa. Există, evident, și un risc, pe care aceasta l-a asumat: diminuarea prestigiului filosofic care a însoțit dintotdeauna metafizica și dificultatea, dacă nu imposibilitatea, de a mai lega ființa existenței de o ființă imobilă, eternă și absolută. De aici și criticile metafizicienilor, care vor susține că o ontologie fenomenologică nu poate fi pusă în legătură

cu ceea ce este dinamic, cu ceea ce depinde de rostire și mai ales cu ceea ce este specific subiectului. Atât doar că nu despre subiectul empiric este vorba aici, ci despre cel transcendental; mai precis, despre discursul subiectivității transcendentale, ale cărei origini le vom dezbate în secțiunea următoare.

Hegel a fost primul care a susținut că nu există o știință ontologică propriu-zisă, ci doar cuceriri progresive ale sensului existenței care se fac prin discursul filosofic. El a fost convins că discursul dialectic este cel mai apt pentru a dezvălui sensul originar al ontologiei. În schimb, Husserl credea într-o știință originară al cărei rol este reprezentat de posibilitatea întemeierii discursului, dialectica nesatisfăcând vizarea intențională a con-științei. Această știință ar putea să fie fenomenologia transcendentală, pentru că ea inaugurează observarea obiectelor con-științei, se referă la obiecte dintr-o perspectivă antepredicativă, considerând în același timp că experiența sensibilă poate fi un bun temei pentru o ontologie.

Putem spune că discursul despre subiect este în același timp și ontologia subiectului, care nu are altă realitate decât una ce ține strict de logos; subiectul este discursivizare, el nu poate fi pus altfel în evidență decât apărând dintre faldurile discursului, ale logosului despre însinele subiectului, și nu despre aparențele sale, însine care este ființa subiectului. Această ființă a subiectului este subiectivitatea ontologică.

Iar dacă e să facem referire la „atitudinea liberă față de o mitologie" filosofică, căci putem să considerăm discursurile metafizice ca un gen de mitologie filosofică, atunci putem spune că ontologiile „tari" și „complete", „universale", sunt miturile pe care le-a propus discursul clasic al metafizicii. Mai putem credita aceste mituri? Având în vedere rolul tot mai important pe care îl joacă subiectul și lumea acestuia în semnificările universurilor discursive, al simbolizărilor pe care le poate acoperi, putem considera discursul fenomenologiei transcendentale drept un discurs ontologic. În cadrul acestuia, subiectivitatea joacă rolul nucleului dur al metafizicilor tradiționale, rămânând totuși o ontologie „slabă", o ontologie regională. Asta nu înseamnă că ontologia subiectivității ar fi o ontologie de rang inferior, ci tocmai că prin

emergența sa este invalidată imaginea reprezentării ierarhice a raporturilor simbolice dintre diferite domenii ontologice. Discursul filosofic se reduce la funcția de vehicul al unei viziuni simbolic-simbolizante asupra lumii.

Teologia a dezvoltat cu succes un discurs ontologic care prin creștinism a lansat discursul biblic ca un discurs perfect, încheiat, unic, inepuizabil din punct de vedere al semnificațiilor pe care le poate satisface, dar limitat hermeneutic. Din punctul de vedere al discursului teologic, care multă vreme și-a disputat obiectul central cu filosofia ontologică, discursul susținut de aceasta din urmă nu poate avea sens, teologia fiind singura care poate propune un discurs ontologic. Nu e de mirare că, încercând să caute propriul sens ontologic, discursul filosofic a absolutizat multă vreme, prin contagiune cu cel teologic, orice ontologie posibilă. Discursul modernității, în varianta sa fenomenologică, caută să iasă din paradigma absolutismului ontologic, propunând ontologii ale sensului.

Discursul ontologic, deși se referă la o singură lume, fiind un discurs universal și integrator, pare întotdeauna că vorbește sau creează o altă lume posibilă. Este evident că de fiecare dată când suntem în fața unui discurs ontologic operăm cu două coduri ale comprehensiunii. Unul este cel al lumii pe care o descrie noul discurs, iar celălalt este codul pe care-l propune discursul. Capacitatea de operare în această dublă codificare semantică este dată de proprietatea subiectului de a se ipostazia, de a se dubla și de a dialoga cu sine. Dar această posibilitate nu este ocultă, nici alchimică, nici mitică. Este una reală și ține de structura ontologică a subiectivității, care se poate proiecta pe sine, potrivit intenționalității sale, în ipostaze diferite, uneori chiar contrare, până la anulare (când e vorba despre stări de destructurare ale conștiinței sau de deteriorare a ei). Dacă înțelegerea, descifrarea codului nu se produce, nu înseamnă că noul discurs nu este ontologic, câtă vreme propune o lume. În astfel de cazuri putem vorbi despre „lumi menționate“, desemnate, indiferent dacă sunt acceptate sau respinse.

Edmund Husserl încearcă să dea un răspuns pertinent întrebării referitoare la posibilitatea dualismului pe care-l manifestă subiectul în

cunoaștere[1]: o atitudine naturală în ce privește cunoașterea obiectelor lumii și o atitudine filosofică în ce privește cunoașterea obiectelor transcendentale, ale gândirii. Cunoașterea naturală, chiar în forma sa științifică, nu este problematică în fond, pentru că dificultățile care apar în procesul cognitiv se rezolvă fie prin raportare la legile logicii, fie prin raportare la lucrurile înseși. Din perspectivă filosofică, însă, „această cunoaștere este un mister"[2]. Logica nu este decât o gramatică după care gândirea științifică ordonează raportarea la obiect. Adevărata problemă a cunoașterii se ascunde în posibilitatea faptului ca gândirea să obțină acordul între sine și obiectele care trec din lumea naturală în lumea subiectului. Orice tentativă de lămurire a ei reprezintă, de fapt, un discurs filosofic. Sarcina de referință a oricărei metafizici revine la a fi o punere în lumină a sensului existențial al obiectului în general, ținând cont de faptul că întotdeauna există o corelare, că se stabilește o co-prezență între subiectul și obiectul cunoașterii. Metafizica nu face mai mult decât să fie o critică a cunoștințelor naturale. Dar Husserl consideră că aceasta nu este satisfăcătoare pentru elucidarea problemei co-relării și a co-prezenței. Un alt tip de discurs trebuie să preia această sarcină din seama discursului metafizic, care nu mai poate corespunde realității așa cum se impune ea subiectului.

Noul tip de discurs filosofic trebuie să desemneze o atitudine de gândire specifică ontologiei, dar să fie, simultan, și o metodă de lucru. O metodă în mod declarat filosofică, nu științifică, pentru că altfel ea nu va putea depăși relația pe care o impune cunoașterea științifică între subiect și obiect. Această metodă nu poate fi decât transcendentală[3], deoarece datul transcendenței este imanent cunoașterii, iar prezența obiectului este absolută și clară. Apoi, din punctul de vedere al nevoii de veridicitate a cunoașterii, orice manieră de a funda cunoștințele în mod mijlocit (cum o fac științele naturale) are nevoie de o modalitate nemijlocită de validare, moment în care problema cunoașterii este deplasată, de fapt, în domeniul transcendentalității.

---

[1] *Cf.* Husserl, E., *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, trad. A. Lowit, Ed. PUF, Paris, 1984.

[2] *Ibidem*, p. 39.

[3] *Cf. ibidem*, p. 59.

Trăirilor pe care le are conștiința le corespund reducții fenomenologice specifice, deoarece fiecare reprezintă, până la urmă, fenomene pure pentru conștiință. În abordarea fenomenologică, obiectele sunt presupuse ca și existând câtă vreme sunt obiecte ale con-științei și sunt prezente conștiinței. Cea care permite vizarea acestor obiecte este reducția fenomenologică, asigurând astfel accesul la obiectul transcendental. Astfel, în forma co-prezenței, obiectul devine un dat al cunoașterii, al subiectului căruia i se asigură prin con-știința fenomenului cogitativ sensul și validitatea. În felul acesta sunt întrunite condițiile pentru a dezvolta discursul fenomenologic ca pe un discurs ontologic. Reducțiile fenomenologice pure ale obiectelor lumii, dar și ale experiențelor subiectului, generează apariția unor obiecte generale și absolute, care capătă prezență absolută în eu, în persoană, modificând astfel relația subiect-obiect, încât tendința obiectului de a acapara conștiința este anulată. În același timp, fenomenologia procedează elucidând o vizare intențională, având mereu în vizor un obiect diferit de eu-l cogitativ, prin urmare îi va fi imposibil să suprime această diferență ontică sau să anuleze unul dintre termeni, pentru că, dacă ar face-o, vizarea intențională nu s-ar mai susține. Mai mult, obiectul con-științei beneficiază de efectul retenției fenomenologice, care îi conferă stabilitate și dimensiune temporală.

Constituirea obiectelor pentru eu, care începe o dată cu evidența cogitării, arată că, dată fiind imanența lor, ele nu apar în con-știință pur și simplu, ca niște obiecte într-o cutie, ci fiecare dintre ele se constituie și se configurează în fenomene ale con-științei, fenomene care sunt obiecte pentru eul co-prezent lor. Ele sunt obiecte pentru un subiect anume, pentru eu-l meu, adică pentru mine. Cu toate acestea, reducția fenomenologică nu presupune nicidecum o limitare a sferei con-științei sau a cunoașterii, ci o limitare a ceea ce conștiința poate considera ca fiind un dat pentru subiect, în sensul că tot ceea ce este în intenționalitatea subiectului, în conținutul vizării sale intenționale, este și dat con-științei sale. De aceea se pot aduce în discurs viziunile pur intelectuale, cu înalte pretenții ontologice, ale misticilor și ale filosofiilor oculte. Ele ascund întotdeauna o relație de cunoaștere cu obiectele transcendentale ale subiectului, fără ca această relație să fie și re-cunoscută.

Fenomenologia, arată Eugen Fink (*De la phénoménologie*, 1974), își pune problema originii în aceeași măsură în care și-o pune religia sau metafizica. Criticismul kantian, consideră Fink, nu poate înlătura această formulare problematică cu referire la origine, chiar dacă Kant a arătat că problema ține, în bună măsură, de amfiboliile gândirii. Problema originii nu se constituie la nivelul mundan, cum îndeamnă să se creadă kantianismul, dar nici la nivelul transcendent, al ideilor platonice. Acest din urmă model, al oglinzii reci, exterioare, Fink îl respinge în *Le jeu comme symbole du monde* (1988). În ambele perspective, originea apare ca o analiză eidetică, nu ca o posibilitate reală. Abia fenomenologia va aduce problema originii în ipostaza de noeză a conștiinței. Eroarea kantiană a fost aceea de a admite transcendența ca sursă a originarității și de a considera subiectivitatea o formă naturală a existenței. Or, originaritatea nu se cere pusă în problema priorității subiectului sau a obiectului, ci a începutului real, a începutului ca trăire, care nu aparține decât subiectivității[1].

Emmanuel Levinas (1905-1995) vede într-o manieră cu totul contopită această problemă ontologică, a transcendenței și a filosofiei: „Dacă ontologia sau filosofia constă în a înțelege ființa în loc de a înțelege ființul – transcendența definește filosofia. A filosofa înseamnă a transcende. Pe de altă parte, a exista înseamnă a transcende. A exista înseamnă a filosofa. Legătura dintre existență și filosofie e una dintre cele mai strânse. Nu se mai poate spune *primum vivere*… Filosofia este condiția vieții, ea îi este evenimentul cel mai intim".[2] Filosofia, așadar, nu poate fi mai mult decât discursul unei experiențe a transcendenței. Dar, cum e vorba despre transcendență, aceasta nu poate aparține decât subiectului. Adică o ontologie, oricare ar fi ea, nu este mai mult decât experiența transcendenței subiectivității.

Eul, subiect al discursului filosofic

Sensul discursului filosofic se află în confruntarea cu un alt (posibil) discurs. Dar și în confruntarea cu un alt (posibil) autor. Pentru că dialogul presupune subiecți participanți. Dialogia este dependentă

---

[1] *Cf.* Lyotard, J.-F., *op. cit.*, p. 39.

[2] Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1949, p. 82.

de auctorialitate. Chiar și în cazul solipsismului, am văzut, este presupus un interlocutor. Solipsistul poate să nu admită existența altor persoane, dar nu poate să nu admită existența unui interlocutor, chiar dacă acesta nu este mai mult decât o proiecție distorsionată a propriului Eu. De aceea, acționăm sub convingerea că discursul ontologic nu poate lăsa în afara domeniului pe care-l delimitează tocmai susținătorul său, subiectul, pentru că nu este totuși un discurs științific; numai în cazul discursurilor științifice nu este considerat autorul, purtătorul discursului. Aici, considerarea subiectului poate să vicieze uneori semnificația discursului. Dar pentru filosofie considerarea subiectului devine obligatorie, atâta vreme cât discursul ontologic vorbește despre unitate și universalitate. În discursul filosofic, subiectul apare sub forma eului, ca parte a lumii, dar a lumii subiectului, ceea ce conferă discursului despre subiect caracterul unei ontologii regionale care poate da seamă în același timp despre un întreg univers: subiectivitatea. Într-o astfel de filosofie, eul este cel care joacă și rolul codului de interpretare a discursului ontologic centrat pe subiectivitate. Iar discursul în care el îndeplinește cel mai complet acest rol este discursul fenomenologiei transcendentale.

Conceptul eului a ridicat probleme complicate pentru filosofie, motiv pentru care unii au preferat să îl ignore, dacă nu chiar să-l excludă din sfera chestiunilor demne de interesul filosofic. David Hume și Ludwig Wittgenstein au fost doar doi dintre cei care s-au pronunțat explicit pentru eliminarea eului din discursul filosofic. Poziția celor care se pronunță pentru calitatea non-filosofică a eului are temeiuri serioase, care pleacă de la ideea unei evanescențe sistematice a sinelui și a eului. Potrivit acestui principiu, fiecare încercare de descoperire și stabilire a identității proprii este sortită eșecului prin faptul că devine de fiecare dată anacronică, prin aceea că, orice conținut am da eului, imaginea pe care o obținem despre el este depășită de faptul său de a fi, care apare în urma existenței sale, fiind mereu incompletă. Ieșirea din sine a eului, pentru a se cerceta, presupune o renunțare la sine care nu mai poate fi surprinsă în cercetarea care se întreprinde. Eul este condamnat, indiferent cât de intens ar fi procesul de autoevaluare, la o stare perpetuă de infidelitate față de el însuși. De aceea, se consideră că elucidarea subiectivității ar reprezenta o imposibilitate teoretică.

Dificultățile cu care s-a confruntat filosofia atunci când a fost vorba să abordeze cu pertinență conceptul eului, fără a face apel la experiențele teoretice ale psihanalizei, au fost puse în evidență de către Paul-Laurent Assoun, într-o lucrare[1] dedicată lui Freud, dar și relației dintre psihanaliză și filosofie. Assoun arată că Freud a fost conștient că există un obstacol pe care filosofia nu-l poate asuma, și acesta este gândirea inconștientă. Inconștientul se constituie ca un obstacol major pentru filosofie, deoarece problema existenței este rezolvată în filosofie după următoarele patru principii: primul ar fi acela că existența universului fizic este non-problematică; al doilea e reprezentat de necesitatea de a stabili o relație între universul psihic și cel fizic; al treilea stabilește primatul cognitiv al conștiinței ca fundament privilegiat și singurul recunoscut legitim al psihicului; iar ultimul susține postularea unui substrat material al reprezentării. Din perspectiva acestor principii, inconștientul, pentru filosofi, nu e decât opusul conștientului, nereprezentând o stare legitimă și cognoscibilă. Pentru psihanalist, dimpotrivă, inconștientul este domeniul privilegiat al subiectivității, „conștientul constituindu-se într-o «aparență» cu care nu știe ce să facă"[2]. Teoria analitică a psihicului, pe care o propune Freud, respinge simultan două teze opuse și complementare ale filosofiei. Prima este conștientalismul, acea concepție care privilegiază conștiența și care exclude inconștientul din normalul vieții psihice, iar a doua este transcendentalismul inconștientului, care ipostaziază inconștientul într-o entitate metafizică. Aceste două teze stau la baza concepției raționale și conștiente despre lumea reală, reprezentând de fapt iluzia fondatoare cu care se deschide credința în primatul absolut al realității. Dar Freud, consideră Assoun, susține că demersurile filosofice sunt supuse acelorași legi pulsionale ale individualității pe care le trăiește orice eu. Sistemele filosofice nu sunt decât ansambluri de enunțuri care rezistă activității de epurare, de selecție a intenționalității eului. Ceea ce constituie filosofia ca atare este pretenția de obiectivitate logică, de coerență strictă, împotriva căreia psihanaliza așază discursul subiectivității. Problema filosofiei se reduce la a

---

[1] *Cf.* Assoun, P.-L., *Freud, la philosophie et les philosophes*, Ed. PUF, Paris, 1995.

[2] *Ibidem*, p. 76.

concepe în ce fel se articulează funcția normativă, logică, cu cea pseudo-logică, simbolizantă, în discursul pe care-l practică, deoarece toate referințele ontologice și metafizice pe care le face filosofia nu pot fi admise de structurile conștiente și logice ale eului, ele aparținând structurilor simbolizate, inconștiente ale eului. Funcția simbolizantă a conștiinței absoarbe funcția logică și o videază de validitate, conceptele cu care aceasta operează apărând ca niște măști ale pulsiunii originare, unde problema logicității nu se mai pune și unde raționalizarea este pură iluzie. Dar funcția simbolică clarifică într-o manieră globală proiectul filosofic pe care-l naște, dând valoare operațională conceptelor raționale ale discursului filosofic. Simbolismul originar este conceput ca o structură de mediere între pulsiunile inconștiente și cele conștiente ale eului. Originea simbolică a discursului filosofic este analogul originii inconștiente a sinelui sau a eului, originea logică și rațională a oricărui tip de discurs.

Cu toate acestea, s-ar putea ca imposibilitatea de care vorbesc oponenții conceptului eului să nu fie decât un efect de inadecvare între proiecții și așteptări. Este foarte probabil ca eul să nici nu reprezinte un produs finit, o teorie încheiată, așa cum cel mai adesea ne așteptăm să se finalizeze cercetările noastre. Poate că tocmai efortul de căutare, starea de continuă incompletitudine, de imposibilitate a surprinderii într-o imagine completă a tuturor elementelor realității sale, să reprezinte eul. Așa cum, privind lucrurile dintr-o încăpere, putem să le vedem pe toate, cu excepția, totuși, a ochiului care le vede, și scrutarea eului filosofic poate oferi o imagine din care tocmai acest punct originar să lipsească. O ontologie a subiectivității ar fi atunci tocmai expresia căutării eului, a subiectului, fără a avea pretenția de a-l prinde în scheme conceptuale și relaționale fixe, stabilite o dată pentru totdeauna.

Ce înseamnă această căutare pentru demersul filosofic, din perspectiva eului? Ce altceva decât discursul filosofic, discursul prin care se dezvoltă și prin care înaintează investigația asupra eului și a subiectivității? Eul filosofic va fi considerat doar produsul discursului filosofic despre eu. Ne putem întreba dacă nu cumva, limitându-l la expresia discursivă a întreprinderii filosofice, eul nu înseamnă decât atât și nimic mai mult. Nu se legitimează astfel existența unei entități care este doar discursivă, a unei entități asemenea insulei lui Gaulliom,

care n-ar exista decât pentru închipuirea noastră, a celor ce susținem această căutare? Nu redeschidem doar, sub alt nume, vestita dispută a universaliilor? Cu siguranță nu se va întâmpla astfel dacă vom vedea în concepția narativă asupra eului o legătură de profunzime între individ, între acest existent – subiectul – ca ființă, și acțiunile și experiențele sale, legătură care garantează identitatea dintre concept, reprezentare și fenomenele eului. Și, apoi, am arătat mai sus că învestirea simbolică a unor concepte reifică semnificațiile lor, conferindu-le acoperire în realitate prin aceea că devin concepte operatorii eficiente pentru un anumit tip de discurs. Discurs care constituie în același timp și un procedeu de ritualizare a experienței, prin nararea repetitivă a temei fondatoare, ontologice.

Teoria narativă a identității eului are câteva argumente. Unul dintre ele ar fi acela că pe baza ei se pot construi identități între două faze distincte de evanescență a eului, deoarece, chiar dacă se iau în considerare mai multe stări izolate ale sale, ele vor căpăta sens prin punerea în același context al narațiunii, unde vor îndeplini diferite roluri: de cauzalitate, consecuție, simultaneitate etc., rezolvând astfel problema rupturilor de identitate în interiorul eului. Un alt argument vizează aspectul opus celui prezentat mai sus, și anume prin aceea că narativitatea eului permite recunoașterea și acceptarea a mai multor identități, în funcție de diferite contexte, permite introducerea, în această discuție, a diversității.

Inițiatorul acestei teorii este Paul Ricœur[1] – *Timp și povestire* (1985) –, care face o fericită mișcare speculativă în jurul termenului „identitate". Ricœur consideră identitatea narativă a subiectului ca reprezentând suprapunerea perfectă dintre *idem* (același, aceeași, același mod, același timp) și *ipse* (eu însumi, tu însuți, el însuși). Aceste identități distincte – *idem*itatea și *ipse*itatea – nu desemnează o entitate anume, nici nu sunt de atribuit unei persoane, ci sunt polii unui câmp identitar în care se plasează eul pentru a se reflecta pe sine. Dacă *idem*itatea nu admite alteritatea, *ipse*itatea chiar o stimulează, iar dacă *ipse*itatea pretinde loialitatea față de sine, *idem*itatea este o provocare a apariției celuilalt. Identitatea de tip model este specifică tendinței de

---

[1] *Cf.* Ricœur, P., *Temps et récit*, Ed. Le Seuil, Paris, 1985.

dominare, în această tensiune dialectică, a *idem*ității, pentru că modelul garantează stabilitate și permanență în timp. *Ipse*itatea nu poate impune modele, pentru că ei îi este specifică starea accidentală, ea are rol integrator pentru rătăcirile sinelui, livrându-și reprezentarea sintetică în indistincta *idem*itate.

Teoria narativă a sinelui reușește să ancoreze eul într-un câmp generativ nu doar al sinelui, ci într-un câmp autoreferențial, care poate fi considerat, tocmai pentru că este generativ, un câmp ontologic. Relația pe care o stabilește sinele, eul, cu câmpul identitar ne sugerează forța cu care acesta își revendică rolul în ontologia subiectivității.

Enunțarea specifică eului face din discurs un joc de limbaj, în care miza o reprezintă poziția subiectului în dualitatea pe care o creează: enunț/enunțare. Eul este întotdeauna parte a enunțului, prin sinteza con-științei, și parte a enunțării, prin faptul că este sursă a discursului. Imanența eului depinde de realitatea pe care o creează aparența discursivă, aparență care, în final, este coextensivă filosofiei, prin pretenția sa de adevăr și realitate. Problema discursului filosofic se reduce, până la urmă, la posibilitatea enunțării discursului și la desemnarea conceptelor sale. Altfel spus, discursul filosofic al eului face trimitere la o realitate autonomă în raport cu eul, dar care nu poate fi cunoscută altfel decât prin intermediul acestei relații. Potrivit acestei structuri, și eul poate fi perceput ca un subiect enunțat, ca subiect al unei enunțări, și analizat după aceleași reguli. O referire la eu în metalimbaj ar însemna de fapt o recunoaștere a statutului său diferit, separat de realitatea lumii în care se află. Metoda de referire fenomenologică este suficientă pentru a face diferențele dintre eul ca subiect al enunțurilor și eul ca subiect al enunțării.

Subiectivitatea ontologică

Geneza termenului se află în grecescul χποκειμηνον, care înseamnă „stratul de dedesubt", tradus în limba latină prin *subiectum*, care a dat *substantia* și desemna substratul sau lucrul însuși despre care se vorbea și căruia i se atribuiau calități. Subiectul este, așadar, cel despre care se poate spune ceva, cel căruia i se atribuie anumite calități și care stă la baza multor altor realități. Subiectul este referința fundamentală în opoziția subiect/predicat, demonstrând o stare pasivă, primă, a cărei existență o

premerge pe cea a determinanților, a predicațiilor. Subiectivitatea reprezintă întreg domeniul de concepte și teorii care are în centrul său subiectul, înțeles ca propriul său obiect.

După cum am arătat în prima parte a lucrării, filosofia idealismului transcendental a pus în centrul discursului despre subiectivitate Eu-l, făcând din acesta obiectul central al subiectivității. Dar filosofia contemporană, începând cu Nietzsche și Freud, concepe subiectul, respectiv eul, ca fiind efectul unor fenomene, al unor raporturi sociale sau al unor procese inconștiente, care schimbă în mod fundamental statutul de substanță al eului, conferindu-i tot mai mult imaginea unei instanțe simbolice care trimite către un ansamblu de fapte, de comportamente sau de discursuri ce se poartă mai degrabă în domeniul sensului, decât al realității.

În prezent există mai multe tipuri de subiectivitate ce trebuie distinse. Unele consideră subiectivitatea ca un mod de a gândi despre un obiect sau ca o proprietate a obiectelor. În mod virtual, nu există obiect transcendental căruia să nu i se fi atribuit caracterul subiectivității: de la timp și spațiu până la numere și particule materiale. Dar subiectivitatea care ne interesează aici se referă la situația în care relația pe care o instituie aplicarea conceptului la obiecte diferite de subiectul cugetător este orientată înspre ea însăși, considerându-se pe sine ca un obiect. O astfel de aplicare devine absolut necesară atunci când prin intermediul conceptului subiectivității se descrie orice experiență care presupune referirea la un alt „eu". Astfel de situații nu sunt puține, de fapt experiențele noastre sunt orientate în mai mare măsură spre alte subiectivități, spre alți semeni ai eului, decât spre realitățile obiective ale lumii. Or, aceste experiențe nu pot fi elucidate înainte de a elucida relația propriei subiectivități cu eul, motiv pentru care ipostazierea acesteia ca obiect devine obligatorie.

Sensul actual al subiectivității nu mai evocă pasivitatea unui suport, a unui substrat, a unei substanțe, ci mai degrabă devine sinonim cu acțiunea și conștiința, cu procesualitatea și libertatea de acțiune. Subiectivitatea devine raportarea eului la sine, la propria sa interioritate. De fapt, chiar „experiența de sine", așa cum au reliefat-o idealismul transcendental și științele psihicului, devine o experiență destul de greu de descris. Pentru că nu e vorba, în astfel de experiențe, de un subiect

capabil de autoreferențialitate, care să se descopere pe sine spunând „eu sunt eu", deși, terminologic, se poate diferenția între „eu" și „mine". Dar subiectivitatea nu se află în nici unul dintre acești termeni, ci în dualitatea lor, în raportarea însăși, în circularitatea ipostazierii lor, în trecerea lor dintr-o ipostază în alta.

Subiectivitatea este o stare de prezență vie și reală. Ea nu este o existență anonimă sau o prezență oarecare. Ea este centrul prezenței și se bucură de cea mai puternică identitate: este identitatea totală dintre eu și mine. Este identitatea dintre mine și persoana mea; este identitatea dintre mine și sinele meu; este identitatea dintre Eu-l meu și eu; este *ego*-ul în identitate cu con-știința. În egală măsură, subiectivitatea generează și non-identități, de care se delimitează în procesul constituirii sale. Celelalte subiectivități ipostaziate, diferite de Eu, Celălalt și Altul, nu pot apărea altfel decât în strânsă relație cu identitatea propriei subiectivități a eului. Celălalt și Altul sunt delimitările structurale fundamentale ale subiectivității, iar pe baza lor putem vorbi cu pertinență despre o ontologie a subiectivității. Cheia acestei ontologii este fenomenul de raportare la sine, distorsionarea ontologică a subiectivității, căreia i se asociază procesele de iluzionare și de reificare, procese ce devin transparente prin limbaj și discursivizare.

2.1. SUBIECTIVITATE ŞI IMAGINAȚIE TRANSCENDENTALĂ

Subiectul în imaginația transcendentală

Experiența mundană ne obligă să facem o constatare firească în ceea ce privește percepția existenței lucrurilor ca lucruri și percepția existenței lucrurilor ca imagini. Diferențierea și discriminarea este spontană și rareori eronată. La o analiză mai aplicată, această distincție se dovedește a fi mult mai profundă, pentru că ea dă dovadă despre o anume capacitate de a sesiza realitatea și simulacrul ei, o capacitate care pune subiectul în legătură directă cu sursele ontologice ale existenței și cu modurile de manifestare ale acestor surse. Dacă la nivelul experienței mundane inserția subiectului în realitate presupune o anumită interacțiune cu obiectele lumii, la nivelul experienței ontologice obiectele dispar, lăsând loc imaginilor despre obiecte. Se poate spune că transrealitatea este domeniul în care apare și este posibilă experiența ontologică.

Primele metafizici operau cu imaginile unor transrealități care, în ciuda faptului că desemnau obiecte reale ale experienței mundane, anumite materii (apă, aer etc.), pretindeau că prezintă alte semnificații în discursul ontologic. Categoriile, substanțele carteziene, voința nu au fost altceva decât învestiri simbolice cu valoare ontologică, capabile să producă semnificații în cadrul unui discurs ontologic de un anume tip. Posibilitatea acestor învestiri simbolic-ontologice trebuie investigată atunci când se încearcă comprehensiunea discursului ontologizant din interiorul unei filosofii.

O scrutare mai riguroasă a termenilor în jurul cărora se construiesc discursurile ontologice poate arăta că există o trăsătură comună care le unește. Fie că este vorba despre concepte, despre enunțuri, propoziții, discursuri, ideologii, teorii, toate sunt imagini care încearcă să reflecteze realitatea altfel decât se reflectă ea însăși la nivelul senzorialității. Senzorialitatea însăși are nevoie de o teorie care să vorbească despre modalitatea de reflectare a realității în imaginația psihică. Toate aceste imagini despre realitate, aparținând de fapt transrealității, adică având semnificații ontologice, ne permit să înțelegem și să operăm mai bine cu realitatea însăși.

Imaginile mentale, așa cum le tratează psihologia, reprezintă o metafizică naivă a imaginației care are drept bază sursele senzoriale: vederea, auzul etc. Pe această bază au fost construite metafizicile tradiționale. Dar edificiul lor este minat și șubrezit de o confuzie specifică psihologiei, denunțată de către Jean-Paul Sartre[1] (1905-1980), care arată că psihologia nu face o distincție îndeajuns de clară între identitatea de esență și identitatea de existență. Psihologia și antropologia tratează omul ca pe un element al lumii care are capacitatea de a produce imagini, neglijând aspectul esențial al prezenței acestuia în lume, anume că el se raportează la lume ca un subiect care o reprezintă în totalitatea ei, nu care doar produce imagini despre ea, întreținând cu lumea un raport privilegiat prin aceea că în același timp se reprezintă și pe sine în această lume, producând imagini care îl conțin. Diferența de care nu ține cont psihologia vizează tocmai funcția sintetică a eului, capacitatea de sinteză a subiectivității, nevoia de surprindere a realității din interiorul ei în vederea furnizării unei imagini cu sens pentru subiect.

---

[1] *Cf.* Sartre, J.-P., *Imaginația*, trad. N. Șerbănescu, Ed. Aion, Oradea, 1997.

Încă de la Platon, imaginea este considerată drept nivelul prim al „prezenței" realității, iar imaginația este considerată cel mai de jos nivel al cunoașterii. Ca facultate a spiritului, imaginația nu este totuși o simplă imitare a realului. În primul rând, principala ei calitate este aceea de a face „prezente", „ca și cum" ar fi aici și acum, realitățile pe care le reproduce. Dar mai constă și într-o posibilitate de a combina idei, de a selecta anumite trăsături, de a opera decupaje și de a conferi sensuri care nu apar cu evidență la perceperea nemijlocită a realității. Capacitatea ei imitativă poate merge până acolo încât să producă imagini ale unor „realități" care nu există. Din perspectiva creativității imaginației, diferența dintre posibilitatea de a reprezenta realități absente și aceea de a reprezenta realități inexistente este nulă. Atunci se pune, pe bună dreptate, întrebarea: Imaginația operează în dependență de realitate sau este independentă de aceasta?

Cunoașterea care are la bază metodele raționalismului este mai degrabă tentată să nu recunoască forța creativă a imaginației, tratând, nu de puține ori, produsele sale ca iluzii. Dar atunci când e vorba să-și justifice supozițiile originare, dacă e vorba de o nouă teorie, raționalitatea nu mai este suficientă pentru a explica momentul originar. Dacă însă aducem în discuție un alt domeniu, și anume lumea artei, cu siguranță aici rolul preponderent îl va avea imaginația creatoare. O distincție terminologică și conceptuală între imaginația științifică și cea artistică nu există. Și una, și cealaltă operează cu conținuturi simbolice sau ideologice, cu conținuturi mai mult sau mai puțin „reale". De fapt, singura dificultate în înțelegerea unitară a imaginației apare atunci când trebuie să se pună problema admiterii în câmpul determinat a „realităților inexistente". O posibilă cale de împăcare a acestei contradicții este sugerată de Sartre, care consideră imaginația un act al cunoașterii intenționale, în care este vizat un obiect în absența acestuia și căruia i se atribuie o imagine ca un „analogon". Remarcasem mai sus faptul că pentru imaginație nu există nici o diferență în a reprezenta realități absente sau realități inexistente. „Realismul" ce se atribuie imaginației nu este însă unul ce ține de realitatea mundană. „Realismul" din imaginație este unul transcendental. Prezente în imaginație, imaginile, indiferent de sursa lor, există. La atât se rezumă realismul imaginației: la realitatea transcendentalității imaginilor cu care operează. Însă

capacitatea de a evoca „în absență“ nu are nimic comun cu transcendența imaginației. În calitate de obiecte transcendentale, ele sunt prezente și se află la dispoziția imaginației, care operează cu ele „ca și cum“ ar fi realități mundane. Dar ele nu sunt întotdeauna realități mundane, putând aparține, după sursa lor, transrealității, de exemplu. De aceea, imaginația nu face decât să creeze „analogon“-uri.

Imaginea este o „realitate slabă“, având însă o existență proprie. Discriminarea între existența ca imagine și existența ca lucru este operată în mod spontan în procesul de cunoaștere. Obiectul „real“ permite reconstrucția sa transcendentală, printr-o vizare continuă, mai degrabă o aspectare[1], pe când imaginea prezintă aceeași continuitate pentru un obiect transcendental, care însă nu e reconstruit, ci generat continuu în vizarea în care este prins.

Imaginea transcendentală este o formă a sintezei con-științe, care presupune mereu un eu. Ea nu e o repetiție a senzației, nici o asociere dirijată de idei, nici o dublare a realului. Dificultatea cu care este operată distincția dintre imagine și reprezentare impune recunoașterea unei imaginații transcendentale care va fi locul de actualizare a imaginii și a reprezentării propriu-zise. Imaginația este prezență, aducere în prezent, actualizare, chiar dacă conținutul ei o recomandă ca inactualitate.

Problema raporturilor dintre gândire și imagine implică dificultăți care nu pot fi rezolvate decât pe calea imaginației transcendentale, deoarece implică semnificația imaginii, element impropriu imaginii psihice (sensul și intenția nu apar decât la nivel transcendental, nu și la nivel psihologic). Problema discriminării imaginilor ne apropie mai mult de spontaneitatea pe care am enunțat-o mai sus, arătând că de fapt nici problema constituirii obiectului nu e atât de simplă și că ea nu este posibilă decât tot printr-o intervenție transcendentală, care este cea a subiectivității. Modul de sinteză a eului în intuiția pură a imaginii sau a reprezentării, participarea lui ca agent al reconstrucției sau al generării, este marca „spontană“ a discriminării de care vorbeam. Cu toate acestea, cel mai adesea, științele umaniste tratează subiectul ca pe o parte a lumii, neglijând faptul esențial că omul este cel care își reprezintă lumea și că se reprezintă pe sine în lume.

---

[1] *Cf. ibidem*, p. 103.

Obiectele transcendentale constituie pentru imaginația transcendentală esențe singulare, categoriale. Ele sunt concepte fundamentale, enunțuri evidente, reprezentări ideatice, reprezentări artistice, exprimate în forma predicației, a atribuirii etc., și fac sinteza stărilor de fapt ale conștiinței cu formele fundamentale ale gândirii, inclusiv cu cele ontologice. Orice act al gândirii produce, prin intermediul imaginației transcendentale, obiecte ale con-științei. Aceste obiecte sunt întotdeauna intenționale, constituindu-se prin raportare la eu, indiferent de raportul lor cu evidența veritabilă, dar având nevoie întotdeauna de prezența subiectului, imaginația transcendentală fiind singura care acționează ca o instanță de cenzură a veridicității lor. Astfel, prin desemnare se poate institui obiectul „cerc pătrat", acesta putând fi stipulat prin enunțuri descriptive – „cercul care are laturile egale între ele și suma unghiurilor egală cu 360 de grade" –, dar un astfel de obiect nu poate fi imaginat nici ca obiect transcendental, cu atât mai puțin ca obiect real, pentru că cenzura implicată de co-prezența eului, care înseamnă sinteză a unei existențe posibile, blochează apariția acestui obiect ca obiect al con-științei. Imaginația nu are niciodată caracter de simplă reprezentare. Produsul imaginativ nu este o poză, o reprezentare a realității, cu atât mai puțin a transrealității. Aparițiici imaginii, ca produs al imaginației, îi este corelat întotdeauna un sens, și întotdeauna ea este un produs al con-științei, un produs de sinteză. Intenționalitatea care i se asociază îi trădează marca transcendentalității și dependența totală de subiectivitate.

Pentru Husserl, imaginația este elementul vital al fenomenologiei și al științelor eidetice, care se deosebesc tocmai prin aceste elemente de științele naturale. (Psihologia ar putea să se ocupe de aceleași probleme ca și fenomenologia, dacă ea nu ar avea o atitudine naturală față de problemele care se ridică în această cercetare.) Imaginea, ca structură a intenționalității, trece de la starea de conținut inert al conștiinței la conștiința unitară și sintetică de relație. Pentru orice obiect există o sumă de percepții și de imagini care cad în „uitare", care nu mai sunt aduse în actualitate atunci când este reprezentat obiectul care le-a provocat. Această vizare este rezultatul unei acțiuni de selecție și de privilegiere, de vizare selectivă și subiectivă a obiectului transcendental. Vizarea devine astfel echivalentă cu o numire, cu o descriere transcendentală a

obiectului, cu un rezumat al acestuia. Doar că aici rezumatul nu trebuie înțeles ca o abreviere, ci ca o sumă a esențialului. Husserl nu reușește totuși să rezolve problema dihotomiei dintre imaginile externe și cele mentale, pentru că el consideră încă imaginea un element produs de subiect și de gândirea acestuia.

Un alt fenomenolog, Jean-François Lyotard[1] (n. 1924), consideră că există în judecățile noastre limite ale fanteziei și ale imaginației. Deși le acceptăm ca firești, ne putem întreba totuși: Cum este posibilă limita imaginației, când ea, imaginația, desemnează ceea ce e dincolo de limită? În lumina celor spuse mai sus, se poate sugera ca răspuns faptul că limitările imaginației sunt impuse de procesul de sinteză al imaginației transcendentale și al celei actualizante. Limitarea impusă de imaginația actualizantă este una tehnică, destul de importantă, care vizează o anumită incapacitate de aducere în prezență a unor imagini, dar cea mai importantă este limita impusă de imaginația transcendentală, ca incapacitate de proiectare în co-prezență a eului și a transrealității, ca incapacitate de conferire a unui sens.

Lui Carl Jung (1875-1961) îi revine meritul de a fi surprins unul dintre mecanismele subtile ale inconștientului: folosirea imaginației ca vehicul al unor conținuturi inconștiente. În primul rând, imaginația asigură transportul unor conținuturi inconștiente între subiecți, conținutul acestor imagini, indicii, reprezentări transcendentale, constituind un inconștient colectiv. Elementul refulat este asociat în inconștient cu elementul fantast, furnizându-ne astfel motivații pentru faptul că îndrăznim totuși să imaginăm ceea ce nu îndrăznim să spunem sau ceea ce e de neimaginat. Astfel, inconștientul se constituie într-o veritabilă matrice a fanteziei creatoare. Iar atunci când vorbim despre această fantezie creatoare nu ne referim doar la fanteziile literare, plastice sau de altă natură, ci mai ales la fanteziile ontologice, la fanteziile legate de reprezentarea interzisă: originea. Inconștientul exprimă sursa și problema originarității, pe care, de cele mai multe ori, o rezolvă prin învestirea ei într-un simbol. Cu cât simbolul are o recunoaștere mai largă, mai răspândită, cu atât putem fi mai convinși că ne aflăm în fața unei simbolizări produse de către inconștientul

---

[1] *Cf.* Lyotard, J.-F., *op. cit.*

colectiv. Inconștientul colectiv plăsmuiește (mai bine zis, regăsește) aproximativ aceleași simboluri, chiar dacă ele sunt simboluri autohtone, circumscrise unei culturi. Spiritul creator este de multe ori expresia comportamentului ludic. „De ce ludicitatea trebuie să se ascundă în zona inconștientului?" rămâne o problemă de urmărit. Oricum, noi vom discuta mai încolo despre joc ca despre o veritabilă sursă a reprezentărilor transcendentale. Reținem deocamdată că orice funcție transcendentală presupune o colaborare cu inconștientul, mediată și de relația instituită prin simbol.

Jung dovedește că, la fel ca și obiectele lumii reale, și conținuturile inconștientului sunt tot atât de reale și manifestă aceeași influență asupra psihicului și activităților subiectului. Gândurile[1] pe care le avem nu sunt decât imagini ale spiritului, rezultatul unei „senzorialități" a acestuia. Chiar dacă este greu de susținut teza senzorialității spiritului, e de reținut faptul că ipostazierea ideilor poate reprezenta un ecou, o conversie a reprezentării senzoriale, așa cum imaginea mitică este un ecou al unei realități mult mai bogate în detalii, din care însă nu sunt evocate decât elementele esențiale. Forța cu care se impune iluzia logică, dacă ar fi să amintim doar argumentul ontologic, avertizează asupra magiei pe care o exercită cuvintele, asupra capcanei ce îi este întinsă mereu subiectivității eului în exprimare și în actualizare.

Ambiguitatea desemnării conceptului lumii, dificultatea epuizării cunoașterii ei, poate fi explicată recurgând la teoria arhetipurilor. Un arhetip este o formulă simbolică ce funcționează ori de câte ori nu există noțiuni și rațiuni conștiente și suficiente pentru un eveniment. Vom putea afirma că „lumea" este un arhetip, un simbol prezent în inconștientul colectiv, care stă ca un necunoscut și care poate actualiza orice situație în care se găsește subiectul. În calitate de necunoscut arhetipal, „lumea" este aptă să înglobeze și să accepte oricâtă cunoaștere și oricâtă necunoaștere. Actualizarea și desfășurarea acestui arhetip, reificarea sa prin cunoaștere, este o instituire, o ontologizare. Arhetipul este un noumen aflat nu dincolo de limita subiectivității, ci dincoace de ea, în proximitatea subiectului, iar nu a obiectului. Pentru Jung, inconștientul

---

[1] *Cf.* Jung, C.G., *Tipuri psihologice*, trad. V. Nișcov, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 38.

nu este decât un conținut psihic ce nu este raportat (conștient) eului. Inconștientul este localizat în interiorul subiectivității.

Fenomenologia transcendentală a subiectivității arată că eul nu este doar un obiect al naturii, o existență în cuprinderea lumii. El însuși este un câmp al co-prezenței și al con-științei. Informațiile despre sine îi parvin prin ipostazele[1] pe care le prezintă imaginației transcendentale. Prima dintre ele este cea a eului natural, obiect al simțului comun, care apare în forma sufletului, a persoanei, și se constituie ca obiect al psihologiei. În cea de-a doua ipostază, eul este spectator, aici el nu mai apare la nivelul existenței, al trăirii pure, ci la cel al reflectării trăirii, la nivelul transcendental. Este eul despre care au vorbit idealismul transcendental, psihanaliza și, parțial, fenomenologia. Aceasta din urmă este interesată de mai mult decât specularitatea eului, este interesată de mecanismele producerii sale, de originaritatea sa. Ținând seamă de această dualitate a eului, de capacitatea sa de a se ipostazia, de a se imagina și proiecta în afara sa, exploatând eficient sugestiile acestei dualități, vom putea să explicăm mecanismele distorsiunii originare a eului, în care un rol important îl joacă imaginația transcendentală și dualitatea ipostazierii. Prezența care însoțește imaginea de sine a eului este garantul existenței sale, este sensul vieții sale și expresia cea mai fidelă a fluxului de trăiri pe care-l găsim în centrul analizei con-științei.

Inconștientul imaginației transcendentale

După deschiderea pe care a produs-o teoria freudiană câmpului conștiinței, inconștientul a devenit un concept cu statut profund filosofic pentru orice abordare a subiectului și subiectivității. Relația dintre subiectivitate, ca ipostază a fluxului de trăiri, și inconștient, ca sursă a acestora, a devenit o temă comună atât pentru teoriile artistice, cât și pentru cele filosofice. Dar orice elucidare petrecută în teritoriul inconștientului nu a făcut, de fiecare dată, decât să atragă după sine granița clarității carteziene sau psihologice. Așa că inconștientul funcționează și se dovedește a fi productiv doar atâta vreme cât i se conferă o natură filosofică simbolică. El este doar

---

[1] *Cf.* Lyotard, J.-F., *op. cit.*, p. 26.

expresia unei tendințe de elucidare, deoarece, o dată dezvăluirea provocată, el se repliază, trimițând spre noi limite, conservându-și astfel mai mult simbolismul decât conținutul. Natura dezvăluirilor pe care le declanșează nu e mai puțin controversată nici ea: „inconștientul este constituit mai degrabă din *imagini* sau din *cuvinte*?“[1] este o întrebare căreia cu greu i se poate da un răspuns tranșant. Dacă e vorba despre un conținut imaginal, ale cui reprezentări sunt operate de inconștient? Și cum pot aceste reprezentări să „scape“ imaginației conștiente? Dacă e constituit din cuvinte, mai putem fi siguri de actele noastre de vorbire, vom putea localiza cumva inconștientul în limbajul însuși? O posibilitate de răspuns ar fi aceea că, în inconștient, fantasmele și iluziile conștiinței se asociază conținuturilor refulate ale subiectivității. De regulă, imaginația este populată cu ceea ce nu poate fi rostit, cu ceea ce nu poate fi spus. Imposibilitatea trecerii în discurs este urmare fie a interzicerii formulării logice – cenzură impusă de rațiune –, fie a interzicerii morale – cenzură impusă de structurile etice. Dar presiunea acestor conținuturi refulate apare la suprafață sub forma unor imagini fantasmatice, a unor iluzionări conștiente de propria lor sursă și de propria reversibilitate. Simbolismul lor este potențat de dualitatea în care operează, real și ireal, ceea ce le permite să joace roluri atât în discursurile orientate către realitate, cât și în cele orientate către transrealitatea conceptelor (sau a trăirilor) subiectului.

Imaginația își transferă structura sa de prezență nemijlocită inconștientului, care devine astfel sursa de profunzime a trăirilor prezente, a autenticității fiecărui subiect, autenticitate care transpare în actul comunicării. Comunicarea, ca act de aducere în prezent, în con-știință, actualizează într-o manieră analitică, discursivă, imaginea transcendentală. Însă acțiunea comunicativă este o falsificare a prezentului, prin aceea că nici un act comunicativ nu este instantaneu și simultan actualizării, aducerii în prezent a imaginii. Tendința de abstractizare și de generalizare a conceptelor apelate în actul comunicării reprezintă doar efortul inconștient de atingere a acestei simultaneități. Comunicarea suprimă temporalitatea conștientului, reușind să mențină în prezent,

[1] Ey, H., *Conștiința*, p. 351.

printr-o tentativă temerară și în același timp obiectivantă, prezența imaginii transcendentale, așa cum reprezentarea unei melodii este un fenomen de menținere în prezență a tuturor notelor, măsurilor și înlănțuirii lor, așa cum reprezentarea unui discurs este un fenomen de menținere în prezență a tuturor ideilor, cuvintelor, propozițiilor și conexiunilor lor. Dar nici una, nici alta nu se produc în actualitatea prezentului pur. Imaginația transcendentală obnubilează conștiinței temporalitatea menținerii în prezență, pentru ca aceasta să poată realiza sinteza realului, ca o apariție distinctă în raport cu subiectul, autentică și independentă de el. Confruntarea constantă dintre inconștientul imaginației, ca sursă a unor produse simbolice nestructurate, și comunicare, ca sursă a unor simbolistici structurante, asigură lărgirea câmpurilor conștiinței și realității. Relația dintre imaginație și comunicare trebuie considerată întotdeauna din perspectiva sensului. Apariția *unei* imagini este rezultatul unei discriminări uneori aleatorii, alteori dirijate în procesul de constituire a obiectului transcendental. Prin această discriminare, imaginea împrumută caracterul subiectivității. Raportul pe care-l instituie cu gândirea rațională, donatoare de sens, este profund problematic, deoarece mereu trebuie avută în vedere semnificarea, ca reflex al intenționalității, pulsiune transcendentală specifică inconștientului subiectului. Privilegierea prin care are loc apariția, aducerea în prezență, a unei imagini, conferă specific ontologic imaginii transcendentale. Ea poate fi imaginea unui fals, a unui inexistent – are prea puțină importanță, o dată ce apariția ei s-a produs. Realitatea, ca sumă a imaginilor cu un sens coerent pentru conștiință, presupune existența unei armonii constante între imaginile-reprezentări ale actualității și co-prezența acelorași în contiguitatea existenței și a apariției. Privilegierea – alegerea în vederea apariției – nu poate fi decât urmarea unui *joc liber al imaginației actualizante*, reprezentat de inconștientul imaginației transcendentale. Conștiința este singura realitate spontană care poate fi adusă în prezență în totalitatea sa prin intenționalitatea subiectului, dar spontaneitatea conștiinței nu este posibilă decât dacă în spatele prezenței, al momentului de privilegiere, se joacă tot timpul, într-o manieră incontrolabilă, adică liberă și inconștientă, orice posibilitate a sa. Modalitatea ontologică a prezenței

conștiinței este conștiența de sine, care nu e decât o reprezentare a subiectivității, atunci când aceasta se raportează la realitatea sa.

Imaginația actualizantă este modul specific al existenței inconștientului imaginativ transcendental. Conținuturile actualizării reprezintă în bună măsură sinonimii ale inconștientului subiectivității. Imaginația transcendentală nu operează cu imagini propriu-zise constituite ca atare, ci cu structuri de imagini, cu proto-imagini, care sunt surse esențiale pentru orice imagine. Imaginația transcendentală funcționează ca o sursă simbolică de clarificări, care însă nu se lasă, ea însăși, clarificată niciodată, deoarece niciodată nu poate fi actualizată în completitudinea sa. Convertirea în discurs a producției imaginației transcendentale este chiar procesul de apariție a imaginilor și reprezentărilor ontologice ale subiectivității, ca sinteze ale aceleiași identități simbolice și ale aceleiași existențe determinate: eul. Discursul întemeiază, în chiar timpul producerii sale, două lumi: cea a subiectului și cea a persoanei care exprimă, care susține discursul. Dar nici una, nici alta nu sunt autentice, pentru că nu exprimă complet și fidel eul, experiența sa, conținutul imaginilor sale transcendentale. Discursul e singurul care reușește să schițeze obiectul central al imaginației transcendentale, eul, ca pe o sursă de legitimare a subiectivității ontologice.

Nu se poate face o descriere a eului fără a se vorbi despre inconștient. Această zonă a câmpului conștiinței poate fi caracterizată prin relațiile generatoare pe care le întreține cu noile configurații ale experienței subiectului. Jung definește „persona“ (masca pe care o poartă personajele tragediilor grecești) ca fiind un fragment al psihicului colectiv, a cărui realizare necesită un efort de imaginare și proiectare. Fiecare eu joacă un rol, asemenea actorului protejat de mască, iar rolul și personajul trebuie imaginate de către fiecare participant. „Perso(a)nele“ nu sunt reale în mod originar, ele devin reale dacă li se asociază o imagine. Abia astfel pot căpăta statut ontic. Dar purtarea unei măști permite realizarea unei sinteze transcendentale al cărei conținut este dat de rolul pe care-l joacă „persona“. Astfel, personajul eului transcende realitatea, onticitatea sa, aducând în prezent o imagine transcendentală, cea reprezentată de masca, de rolul personajului. Eul persoanei își părăsește fenomenalitatea pentru a intra în idealitatea imaginii pe care o reprezintă. Apariția „reală“ a eului

nu face decât să creeze iluzia individualității sale, când de fapt ea nu semnifică decât asumarea unui rol. În rolul pe care îl joacă, eul nu face decât să exprime imaginea unei conștiințe colective și una dintre proiecțiile acesteia.

Transcendentalitatea imaginației vorbește întotdeauna despre prezență. Obiectul transcendental din imagine este prezența pură pentru conștiință. Subiectul se proiectează în această apariție și conștientizează prezența datorită structurii sintetice a imaginii. Evidența proiectivă și generativă a imaginației transcendentale pune în lumină diversele moduri ale prezenței autentice, relațiile mutuale care se stabilesc între aceasta și prezența cogitativă, între sensul unității fenomenologice și prezența ca flux de trăiri ale subiectului.[1] Chiar continuitatea „prezenței" unui obiect real nu este posibilă fără o sinteză transcendentală a reprezentărilor pe care le provoacă acesta subiectului. În mod natural, între reprezentări nu are de ce să fie o continuitate de identitate, ci numai o simplă succesiune. Dar succesiunea temporală a reprezentărilor nu înseamnă încă nimic dacă lor nu le este asociat un sens. Iar acest sens transformă reprezentarea psihologică în imagine. Sensul ce li se asociază vizează prezența și identitatea ca structuri originare. Henri Bergson a fost primul care a susținut că universul este o lume de imagini care durează, că orice obiect posibil al reprezentării este o imagine.

Problema lăsată în suspensie de către Husserl, a dihotomiei și coexistenței imaginilor externe și celor mentale, își poate găsi rezolvarea în recunoașterea unei rădăcini comune a acestor imagini în imaginația actualizantă și în considerarea imaginii prezente con-științei drept un produs al sintezei transcendentale, în care întotdeauna un rol revine eului. Aducerea în prezență a imaginii, trecerea ei în existență, rămâne însă rezultatul unei alegeri dependente de *jocul liber al imaginației actualizante*. Inconștientul imaginației transcendentale este instanța care reunește într-o manieră necontradictorie pentru eu tot ceea ce este opus și separat în câmpul conștiinței sale, instanța care se constituie ca matrice a fanteziei creatoare și a producției simbolice a eului, inclusiv a simbolismului ontologic.

---

[1] *Cf*. Husserl, E., *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, p. 100.

2.2. ILUZIA SUBIECTIVITĂȚII ONTOLOGICE

Discursul ontologic, și nu doar al subiectivității, are capacitatea de a construi, de a edifica imagini și reprezentări care sunt profund operaționale, dar care, în același timp, au și darul de a sustrage subiectul din realitate, de a-l proiecta în imaginativ, de a-l iluziona. Iluziile ontologice sunt iluzii fecunde, este adevărat, și iluzii în primul rând discursive, nu iluzii psihice. Tocmai de aceea o elucidare a acestei proprietăți a discursului ontologic, cu atât mai mult a discursului ontologic al fenomenologiei transcendentale, este necesară. Pentru că, discutând posibilitatea ontologiei subiectivității, este necesar să avem conștiința clară a iluzionării cu care operăm atunci când intrăm în acest discurs.

Iluzie şi realitate

Concepția subiectului despre lume este în bună măsură produsul unui lung proces de adaptare a reprezentărilor și cunoașterilor sale în ceea ce privește realitatea lumii. Cu fiecare model cognitiv al lumii, s-a creat pentru o vreme impresia că pacea cognitivă s-a instalat în universul cunoașterii. Chiar dacă de fiecare dată instalarea unei noi paradigme a însemnat bulversarea unui întreg sistem, subiectul și-a regăsit de fiecare dată acordul cu sine. La fel se întâmplă și atunci când sunt reașezate sistemele de valori morale, artistice, estetice, religioase. Ceea ce dovedește că subiectul trăiește într-o țesătură de iluzii care îi satisfac nevoia compunerii unei imagini coerente despre lume, indiferent și independent de coerența pe care o au această imagine și lumea ca atare. Concepția despre lume a subiectului reprezintă de fiecare dată și pentru fiecare subiect lumea. Faptul că imaginile care compun panorama sa sunt trecătoare și false nu îl împiedică să acționeze asupra realității ca și cum realitatea, lumea, intersubiectivitatea ar fi conforme sistemului său de reprezentări.

Acest fapt ne permite să constatăm că subiectul conviețuiește cu sistemele de iluzii pe care le asumă într-o manieră necontradictorie. Așa se explică și apariția și persistența unor paradoxuri care nu antrenează în nici un chip demolări ale edificiului subiectivității. Putem afirma,

alături de S. Freud[1] și B. Russell[2], că doctrinele religioase funcționează ca niște iluzii, că paradigmele științifice funcționează ca niște iluzii, la fel sistemele de valori artistice și etice, sistemele politice și economice, erotismul, toate care concurează la producerea unei *Weltanschauung* a subiectului, aceasta din urmă fiind însă departe de a apărea ca o iluzie. Ea apare ca o „copie" a „realității lumii subiectului", motiv pentru care este într-adevăr singura realitate adevărată.

Iluzionarea filosofică, sau filosofia lui „ca și cum", nu este o noutate absolută. Ea a început cu Arthur Schopenhauer, a cărui *Lume…* nu era altceva decât expresia unui „ca și cum" în care lumea n-ar fi decât reprezentare și voință. Filosofia lui „ca și cum" este expresia unei convenții despre conținutul realității pe care o surprindem în discurs. Doctrina, sistematizată de Hans Vaihinger (1852-1933) într-o lucrare[3] din 1911, conține două teze distincte. Potrivit celei dintâi dintre ele, gândirea nu ar avea drept rol sesizarea realității, ci adaptarea subiectului la mediu. Gândirea este doar un instrument care îl ajută pe subiectul uman să navigheze în siguranță în interiorul realității. Realitatea nu este decât un construct conceptual produs de gândire în procesul acestei adaptări, care reifică experiența de adaptare a subiectului. Ideea nu e chiar nouă, pentru că Bergson[4] susținea în 1889 aceleași lucruri despre categoriile intelectuale ale intelectului. Cea de-a doua teză a filosofiei lui „ca și cum" susține că, deși realitatea este reprezentată de agregatul senzațiilor, sursa care provoacă senzațiile „ca și cum" ar fi proprietăți ale lucrului, proprietăți ce constituie în același timp și cauza senzațiilor subiectului, rămâne o iluzie, o ficțiune. Referindu-ne la iluzia subiectivității eului, vom spune că atunci când are ca sursă exteriorul, lumea realului, subiectivitatea eului se vizează pe sine ca pe un „ca și cum", ca pe o imagine aparentă, incontrolabilă; atunci când are ca sursă interiorul câmpului conștiinței, subiectivitatea eului se vizează ca ceva real, ca singura realitate „ce durează".

---

[1] Vezi Freud, S., *L'avenir d'une illusion*, Ed. PUF, Paris, 1989.

[2] Vezi Russell, B., *Problemele filosofiei*, trad. M. Ganea, Ed. All, București, 1995.

[3] Vaihinger, H., *Filosofia lui „ca și cum"*, trad. C. Dumitru, R. Moldovan și O. More, Ed. Nemira, București, 2001

[4] Vezi Bergson, H., *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, trad. D. Morărașu, Ed. Institutul European, Iași, 1992.

Argumentele acestei doctrine, care vorbește despre realitate ca despre o iluzie, sunt destul de convingătoare: cele mai „tari" concepte ale fizicii se referă la ficțiuni perfecte: atomi, quarci, unde, corpusculi, cantități negative, anti-materie. Matematica, la rândul ei, operează cu concepte profund contradictorii față de realitate, dacă am considera că ele sunt în acord cu realitatea: numere iraționale, imaginare etc. Dar și o știință precum economia operează cu ficționalități (monedă, profit, cotații etc.), sau chiar astrofizica (găuri negre, „găuri de vierme" etc.). Și asta pentru a ne referi doar la discipline care pretind că obiectul lor este numai și numai realitatea, așa cum este ea. În fond, ele nu operează cu realitatea „așa cum este ea", ci „ca și cum" realitatea ar fi așa cum se operează cu ea. De aceea, o întrebare devine legitimă: cum reușește ficțiunea să adapteze subiectul la realitate? Vaihinger consideră că putem înțelege aceste contradicții dacă facem o analogie cu funcționarea ficțiunii care mediază raportul dintre bancnotă și hârtia bancnotei. Atunci când avem în față o bancnotă, nu mai percepem aspectul pe care-l transmite materialul ei, hârtia, pentru că primordială este valoarea bancnotei, care ea însăși este o ficțiune, deoarece nu reprezintă o valoare în sine. Bancnota nu valorează un număr de unități de monedă (o altă ficțiune) prin faptul că este o bucată de hârtie dreptunghiulară care are anumite înscrisuri și semne pe ea. Doar ca bancnotă ea face trimitere la un sistem de valori și la o anumită reprezentare a acestuia. Noi o percepem „ca și cum" ar fi numărul de unități monetare pe care-l reprezintă. Dar ne preocupă uneori și aspectul ei material, dincolo de valoarea ei simbolică, mai ales atunci când este destul de deteriorată ca să ne întrebăm dacă va mai fi acceptată de bancă. Pentru că, dacă nu va fi acceptată de bancă, ea nu mai valorează acea unitate pe care o simbolizează. Altfel spus, ficțiunea nu mai funcționează, deși valoarea nu i se schimbă. În același timp, nu putem să nu constatăm că nefuncționarea acestei ficțiuni nu afectează realitatea. Anulându-se o bancnotă de o anumită valoare unitară, nu se anulează și valoarea ca atare căreia îi era reprezentarea. Altfel spus, între ficțiunile cu care operăm și realitate nu există o determinare nemijlocită. Acest conflict la nivelul operant al funcționării ficțiunilor despre realitate nu poate fi împăcat decât dacă admitem o a treia teză a doctrinei lui „ca și cum", aceea potrivit căreia ficțiunile funcționează atât timp și acolo unde există o convenție asupra lor.

Transferând situația la nivel filosofic, vom spune că experiența este considerată de către subiecții umani „ca și cum" ea ar revela lucruri, „ca și cum" materia ne-ar arăta atomi, „ca și cum" curba ar fi compusă dintr-o mulțime de segmente drepte, „ca și cum" punctul ar fi compus dintr-o mulțime de puncte. Din perspectiva unei astfel de asumări, ficțiunea filosofică ce ne permite să vorbim despre subiect sau despre eu nu e decât o imagine a eului ca ceva ce vrea să fie și care produce sens în discursul (domeniul operant al filosofiei) filosofic. Această imagine indică o iluzie, un miraj al eului, o proiecție a imaginarului inconștient. Devenirea conștientă este produsul unei tensiuni de comunicare, în care inconștientul se exprimă la nivel simbolic, atunci când rămâne încă în domeniul inconștientului, sau se abține, își interzice să comunice, atunci când trece în domeniul conștientului, vehiculând un set de ficțiuni care au implicații operante și pe care subiecții implicați convin să le accepte, cărora convin să le confere valoare în fapt, în realitate. Așa se întâmplă în cazul pasiunilor, care ocupă conștiința și interesul unui eu, nu pentru că reprezintă o situație de identitate ontologică reală a eului cu una sau altele dintre ele, ci pentru că subiectivitatea sa este capabilă să asume o astfel de identitate, „ca și cum" ar fi o identitate între eu și pasiune (pasionatul se identifică cu obiectul pasiunii sale, și nu cu sine, considerând că el însuși nu mai are sens în lipsa acesteia). Pasiunea poate fi considerată drept o iluzie transcendentală[1], în care apariția unui obiect intențional este privilegiată în mod extrem, „cristalizând", reificând obiectul intențional și transformându-l în obiect mundan. De fapt, privilegierea potențează și aduce în prim-plan două aspecte: primul este legat de supravalorizarea pe care o implică acțiunea pasiunii atunci când devine delirantă, când destructurează câmpul conștiinței, având capacitatea de a substitui întreaga diversitate a vizărilor conceptului lumii, cel de-al doilea se referă la faptul că valorizarea este selectivă și exclusivistă, nerecunoscând nimic altceva ce apare în afara câmpului ei.

Fantezia creatoare s-a dovedit a fi singura punte de legătură între cunoașterea științifică și cunoașterea senzorială, singura care împacă imaginile științei cu iluziile în care trăiește subiectul. Ficționalitatea

---

[1] Vergez, A. & Huisman, D., *Curs de filosofie*, trad. A.V. Dragan, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 59.

este cea care generează ideea unei ontologii eterne, fixe și imuabile, dată o dată pentru totdeauna. Toate aceste caracteristici desemnează o formă goală de orice conținut, pentru că de fapt ele nu sunt decât iluzii pe care le produce activitatea creatoare a unei surse mereu pândite de pericolul destructurării, dar care numai prin iluzionare se poate echilibra.

Alfred Adler și Sigmund Freud, unii dintre cei ce s-au ocupat intens de problema apariției ficțiunilor, iluziilor și fantasmelor în conștiința subiectului, au dat rezolvări diferite efectelor acțiunii acestora asupra eului. Adler consideră că eul este dominat de aceste forțe de origine necunoscută, cu caracter maladiv. Freud consideră că ele sunt rezultatele dominării pulsionale a eului, pulsiuni cărora acesta nu li se poate sustrage, ele avându-și sursa în inconștientul profund, în straturile primare ale eului. Ambii gânditori reduc fanteziile și iluziile la expresii ale unei simptomatici maladive. Ei consideră capacitatea de adaptare a subiectului la realitate drept principiul inserției acestuia în lume, a bunei inserții în realitate, condamnând imaginația ca fiind inutilă. Dar amândoi scapă din vedere sau ignoră cu bună-știință rolul creator al imaginației și ficționării, mai ales atunci când este solicitată creativitatea, în special creativitatea ontologică.

Iluzia fenomenală

Ronald de Sousa[1] identifică și ilustrează trei tipuri de iluzii fenomenologice. Prima dintre ele este *iluzia logică*. În mod curent, se consideră că un conținut mental constituie un gând, o judecată, dacă se referă la o posibilitate logică, indiferent dacă conținutul ei este adevărat sau fals. Dar în situațiile în care conținutul mental este dependent de anumite relaționări ale sursei, de anumite angajamente ale sale, care de fapt desemnează intențiile cogitative ale subiectului, acest conținut trebuie pus în discuție, pentru că pot apărea situații în care – paradoxurile logice de tipul cretanului mincinos – conținutul este adevărat dacă „este fals", și fals dacă „este adevărat". Or, astfel de judecăți nu au nici o valoare de adevăr, iar conținutul lor nu reprezintă deloc un enunț real. Cu toate acestea, subiectul care le emite le asociază

[1] De Sousa, R., *Contre la phénoménologie,* Colloque de Puidoux, „Phénoménologie et Psychopathologie", Université de Toronto, 1998.

o valoare de adevăr și le consideră expresia unei judecăți, pentru că, atunci când le-a formulat, el avea o intenție, urmărea un lucru pe care l-a și exprimat, într-o manieră paradoxală, este adevărat, dar enunțul său rămâne în continuare reprezentarea unei idei, dincolo de valoarea sa logică. Altfel spus, din punct de vedere fenomenologic, apariția judecății pentru conștiință și pentru subiect ne obligă să recunoaștem enunțul ca având un conținut „real". Doar că realitatea acestei judecăți este una transcendentală, ea fiind un obiect prezent al conștiinței, susținut de intenționalitatea subiectului. Iluzia care se insinuează aici și care permite conștiinței să opereze totuși într-o manieră logică manipulează sensul judecății, deoarece ea nu mai vizează falsul sau adevărul, ci aparența unei valori logice.

Al doilea tip de iluzie pe care-l identifică autorul este *iluzia diferenței*. Ea vizează chestiuni decidabile prin experiență, care sunt dependente de senzorialitate și mai ales de diferitele praguri ale acesteia. Nu de puține ori, pragurile senzoriale ale subiectului sunt astfel stabilite, calibrate, încât experiența va revela ceea ce subiectul așteaptă să determine. Alteritatea anumitor stări devine dependentă de subiect și nu mai are nici o legătură cu modificările ce se petrec în realitatea investigată. Intenționalitatea subiectului poate induce chiar anulări ale realității, ceea ce arată că halucinațiile pot fi stări pe deplin conștiente și cauze legitime ale modificării raporturilor subiectului cu realitatea.

Al treilea tip – *iluzia transferului* – se referă la experiența corporală în special, arătând că așa-zisa stăpânire a corpului este iluzorie, că mecanismele neuro-informatice care subîntind experiențele corporalității pot fi construite și deconstruite, iar raportul dintre părțile corpului, cărora de regulă li se conferă anumite roluri în relația lor cu corporalitatea (de exemplu, mână [instrument] / frunte [sediul conștiinței]), se poate inversa, făcându-se în același timp și un transfer al învestirii simbolice între ele (în exemplul dat, mână [sediul conștiinței] / frunte [instrument]). Iluzia transferului poate acționa și în situațiile de deconstrucție a sinelui, a conștientului și inconștientului.

Concluzia la care ajunge autorul este destul de sugestivă: acolo unde avem de-a face cu reprezentări, se pune problema sensului; acolo unde se pune problema sensului, apare posibilitatea transferului și a învestirii simbolice; iar acolo unde apare posibilitatea transferului și a învestirii simbolice, apare discursul ontologic.

Iluzia ontologică

Viziunile și teoriile ontologiei generează același fenomen de „cristalizare" a obiectului în jurul căruia se poartă discursul lor, ajungând să reifice obiectul ce joacă rol ontologic. O dată reificat, nimic nu mai amintește de originea sa iluzorie, pe care nu o mai recunoaște în situația de premisă, ci în cea de concluzie, de „realitate descoperită". Orice ontologie trebuie să se adreseze cuiva, unui anumit tip de subiect, și orice ontologie este dependentă de problema timpului, care i se pune sub forma existenței. Dependența pe care o creează problema temporalității și a spațialității va fi dezbătută mai pe larg într-un capitol special.

Ca obiect ontologic, subiectivitatea este și ea o iluzie. Dar este o iluzie care recunoaște că nu se poate cristaliza decât în prezența subiectului, a eului, care este la rândul lui un obiect problematic. Mobilitatea internă a eului, variația identității sale, interzice reificarea subiectivității ca o „realitate descoperită", ca un dat final. Iluzia subiectivității ontologice este singura iluzie ce se urmărește pe sine în vizarea intențională, astfel încât cu fiecare aproximare, cu fiecare apropiere, se dovedește a fi pe mai departe neatinsă și relansată în propria-i urmărire.

La cea mai simplă tentativă de autodefinire, eul își scapă sieși, deoarece tinde să se explice prin exprimarea distanței dintre actualitatea sa și idealul său.[1] Dar această distanță este una imaginară, care are doar valoare operațională. Eul nu se poate surprinde pe sine într-o manieră ontologică decât iluzionându-se că o face, decât proiectându-se pe sine într-o imagine care nu există. Dar, ca iluzie, această imagine este, la rândul ei, „reală". Așa că, rând pe rând, eul și imaginea sa se iluzionează, furnizându-și imagini care ar exprima o distanță constituantă între actualitatea și idealul eului. Această distanță nu există decât ca o iluzie a distanței. Jung numește acțiunea prin care se anulează conflictul dintre obiectivitatea exterioară și subiectivitatea eului introecție[2], mutarea obiectului în interiorul eului în scopul armonizării acestuia ca obiect, ca străinătate, cu eul. Cel care are permanență în această acțiune, evident, este eul. Dar și fantasmelor și iluziilor li se aplică principiul introecției, ele fiind considerate obiecte străine care vin din interiorul conștiinței,

---

1 Ey, H., *op. cit.*, p. 313.

2 Jung, C.G., *op. cit.*

și nu din exteriorul ei, dar la fel de străine eului, având același potențial de a bulversa reprezentarea despre lume a subiectului pe care îl au și obiectele exterioare, parvenite pe calea senzorialității. Jung consideră chiar că introecția fantasmelor este anterioară celei a obiectelor exterioare, fantasmele imaginației fiind primele care bulversează liniștea și limpezimea ingenuă, dar fadă, a eului. Rolul fantasmelor imaginației este acela de a antrena eul în a ordona lumea, care este haosul absolut. Contactul nostru cu lumea este unul traumatic. Lumea este o traumă pe care trebuie să o acceptăm, o modalitate de agresiune pe care o integrăm, o pădure în care suntem rătăciți de la bun început. Antrenați în ordonarea fantasmelor, obiecte transcendentale goale de senzorialitate, reușim să plantăm repere în acest mediu ostil, repere care ne ajută să ne orientăm, dar care sunt în același timp ceva personal, ceva propriu, ceva ce ține de noi, ceva care ne aproprie și ne îmblânzește lumea. Imaginația substituie lumea reală, astfel încât ajungem să ne mișcăm printre simboluri, semnificații și învestiri semantice care sunt ale noastre, care țin de subiectivitatea eului. Chiar și teoriile reprezintă învestiri simbolice, și mai ales cele ontologice.

Obiectivitatea definește terenul pe care se dorește construită orice relație originară dintre subiect și obiect. Această structură cognitivă fondează un raport ontic al eului cu lumea, adică un mod specific de aprehensiune a lumii fenomenale, care se concretizează în teorii ontologice. Orice teorie ontologică structurează o determinare specifică a modului de prezență și actualizare al lucrurilor în lume și al subiectului, pe care îl consideră fie parte a lumii, fie în afara acesteia. Dar pretenția de obiectivitate care străbate toate ontologiile se dovedește a fi profund utopică, deoarece pe baza ei se consideră că gândirea joacă rolul unui proces de revelație rațională ce dezvăluie esența, sau esențele realității, ca o transrealitate a structurii empirice a lucrurilor, care poate fi atinsă fără intermedierea și fără aportul subiectivității. Pretenția de a atinge adevărul lucrurilor sau esența realității fără intervenția activă a subiectivității, sub forma interesului pe care-l manifestă eul în această direcție, dincolo chiar de intenționalitatea cu care cunoașterea se îndreaptă spre anumite aspecte ale obiectului, reprezintă de fapt manifestarea deformată a credinței, iluzorii până la urmă, în capacitatea realității de a fi descoperită și elucidată așa cum ajunge să se prezinte ea

în transrealitatea la care eul nu are acces. O astfel de iluzie stă la baza oricărei teorii ontologice obiective, care trebuie denunțată, deoarece nici o cunoaștere a (trans)realității nu este independentă de coordonatele subiectivității: timpul, spațiul, intenționalitatea. Orice angajament ontologic este marcat de condițiile în care se produce, în așa măsură încât teoria ontologică ce îi urmează este mai degrabă o imagine reflectată a subiectivității din care se originează.

Jürgen Habermas (n. 1929) demonstrează (*Cunoaștere și interes*, 1968) cu forță și claritate faptul că științele și teoriile, chiar și cele empirio-analitice, nu sunt îndreptățite a clama obiectivitatea, întrucât sunt rezultatul unei acțiuni intersubiective, fiind dirijate de un interes tehnic, în cazul cunoașterii dezvoltate de științele exacte, și de un interes practic, în cazul științelor hermeneutice. Ontologiile care aparțin demersurilor științifice critice sunt animate de un interes emancipator, fundamental subiectiv, născut dintr-o raționalitate comunicațională, specifică subiectivității.

Miza reală a reflecțiilor filosofice asupra originii este reperabilă în discursul pe care îl dezvoltă fiecare ontologie și desemnează învestirea simbolică pe care o face, creând iluzia că teoria pe care o dezvoltă este legitimată prin așezarea ei pe soclul stabil al obiectivității. Dar această elaborare ontologică devine profund iluzorie atunci când trece în mod necritic peste confuzia inevitabilă dintre obiectul con-științei și subiectul aceleiași con-științe. Interacțiunea dintre obiectul vizat de către con-știință și con-știința însăși este ignorată, pentru a lăsa să apară în prim-plan obiectul, ca și cum nu ar avea nici un fel de determinări subiective. Astfel se creează impresia unei aprehensiuni „directe" a fenomenului mundan, care este prezentat în toată „obiectivitatea" sa. Marea iluzie devine acum evidentă, pentru că aducerea în prezență, fenomenul fundamental al apariției, este specifică doar subiectivității, dovedindu-se că de fapt originaritatea îi aparține acesteia, și nu „obiectivității" pe care este proiectat fenomenul mundaneității.

Prin urmare, se poate considera că imaginea cu care operează ontologiile, oricare ar fi ea, a unei origini absolute, este o iluzie necesară instaurării ordinii în câmpul experienței senzoriale și a celei transcendentale, în măsura în care ele au pretenția de obiectivitate, prin semnificațiile simbolice care li se acordă. Dar și procesul de simbolizare este parte activă a iluzionării ontologice. Iluziile ontologice sunt, în

primul rând, iluzii simbolizante, pentru că toate imaginile originare cu care operează ontologia sunt simboluri învestite cu forța semnificantă și unificatoare a originii absolute.

2.3. ORIGINEA SUBIECTIVITĂȚII FENOMENOLOGICE

Ceea ce desemnează „în sine" subiectivitatea ontologică, în calitate de ontologie regională (doar din punct de vedere tematic), este dezvăluit prin intermediul discursului inițiat de fenomenologie. Nu trebuie să se înțeleagă de aici că accesul la *eu* este asigurat numai de către metoda fenomenologică. Accesul la *eu* este asigurat de întreaga experiență a subiectivității, de la cele mai naive și native forme ale sale până la experiența elaborată a fenomenalizării transcendentale a subiectului. Posibilitatea de reprezentare transcendentală a *eu*-ului și experiența prin care se ajunge la acesta a fost parcursă pentru prima oară de către A. Schopenhauer, care a văzut în voință reprezentarea lucrului în sine. Dacă argumentele sale pot fi contestate, faptul de a fi sesizat nemijlocirea unei realități care ni se oferă necondiționat rămâne un bun câștigat pentru filosofie și pentru orice încercare ontologică, cum este cea de față.

La aceeași concluzie ajunge și Henri Bergson (1859-1941), din perspectiva unui alt gen de filosofie: „Există cel puțin o realitate pe care o putem sesiza lăuntric, prin intuiție, nu prin simplă analiză. E vorba despre propria noastră persoană, în scurgerea ei prin timp. Este eul nostru care durează".[1] După cum vedem, la Bergson eul este condiționat de intuiție și de timp. Acestea nu trebuie privite doar ca simple condiționări, ci trebuie să observăm că sunt chiar condițiile realității: un conținut prezent al con-științei.

De aceea, înainte de a trece la elucidarea propriu-zisă a originii subiectivității ontologice, dincolo de ce reprezintă ea ca discurs filosofic, va trebui mai întâi să facem o trecere în revistă a modalităților de actualizare a con-științei, prin care subiectul apare drept conținut legitim și originar al subiectivității.

---

[1] Bergson, H., *Introducere în metafizică*, trad. D. Morărașu, Ed. Institutul European, Iași, 1998, p. 146.

Descrierea fenomenologică a câmpului conştiinţei

Cel care a făcut să apară evident că nucleul problematicii corelării eului și lumii în forma câmpului conștiinței îl reprezintă subiectivitatea a fost Edmund Husserl (1859-1938). În *Cercetări logice* (1901), el îl acuză pe Kant de „psihologism" în abordarea transcendentalității subiectivității, deoarece la Kant eul nu apare decât sub forma unui obiect sensibil care corelează cunoașterea obiectelor posibile. Husserl găsește că problema importantă căreia trebuie să-i dea răspuns filosofia privește modul de apariție al experienței reale în orizontul cunoașterii. Abordată de pe poziția filosofiei fenomenologice, subiectivitatea nu are nimic de-a face cu subiectul psihologic. Ea este caracterizată de trăiri ale actelor intenționale ale eului și de constituirile evenimențiale ale experiențelor acestuia. Discursul fenomenologiei sesizează conștiința în intenționalitatea sa și se opune psihologismului. El arată că lumea naturală este și lumea subiectivității, care apare ca un obiect eidetic, despre care știm că este pentru că ni se oferă, ni se prezintă prin intermediul sensibilității, indiferent de faptul că îi negăm sau îi acceptăm existența.

Fenomenologia, prin discursul său, se arată a fi asemenea conștiinței, în sensul că amândouă dau sens lumii, și anume un sens constitutiv. Constituirea conștiinței transcendentale articulează, prin operațiile fenomenologice, structurile sensului pe care le implică aceasta. Analizând din punctul de vedere fenomenologic conștiința, Husserl definește următoarele ei structuri: noema – partea-obiect a conștiinței; noeza – partea-subiect a conștiinței; intenționalitatea – reflexia fondatoare a trăirii. Între tipurile de acte intenționale pot fi amintite[1]: imaginația, reprezentarea, experiența semenului, intuițiile sensibile și cele categoriale, actele receptivității și cele ale spontaneității. Structurile noetico-noematice pe care le generează eul condus de intenționalitate formează zona logosului, a semnificațiilor și expresiilor care descriu și fac comprehensibilă existența. Intuiția donatoare de sens și intenționalitatea pe care o manifestă conștiința, fiind întotdeauna conștiința a ceva, chiar a ei înseși, nu fac lumea reală dependentă de o legislație aprioric formală în sens kantian, ci o fac să se ivească în starea de co-prezență a eului. Astfel, realitatea își lărgește granițele, devenind mai generoasă,

[1] *Cf.* Lyotard, J.-F., *Fenomenologia*, p. 29.

iar acum calitatea de a fi real corespunde oricărui obiect constitutiv al conștiinței, desemnând nu doar cunoașterea senzorială, nu doar lucrurile, ci întreaga imanență pe care o reflectă eul și care îi este co-prezentă în fluxul trăirii. Prin urmare, abordarea fenomenologică a conștiinței anulează diferența dintre percepția internă și cea externă, diferență specifică psihologiei, cel puțin până la W. James.

William James (1842-1910) își face cunoscute concluziile unor studii de psihofiziologie într-o lucrare intitulată *Principii de psihologie* (1890), care au o evidentă afinitate cu ideile lui Bergson. James este interesat de legătura misterioasă și inefabilă dintre stările de conștiință și activitatea cerebrală. El constată că cea mai potrivită definire a conștiinței este aceea de flux al trăirilor care se intersectează și fuzionează, fără a forma o structură stabilă. Stările de conștiință sunt o perpetuă schimbare și reînnoire. Prezentul conștiinței este chiar acest flux de trăiri, mereu altul, dar mereu prezent, care asigură și continuitatea indiviză a conștiinței, adică identitatea de sine a ei. În același timp, conștiința este intențională, ea vizează mereu obiecte independente de ea, pe care le aduce în co-prezența eului și în con-știința sa. Intenționalitatea este sursa sintezei cognitive. Fiind orientată spre obiecte exterioare ei, spre lume, conștiința este, inevitabil, și selectivă. Selectivitatea îi conferă unitate, dar și individualitate, unicitate și particularitate. Prin ideile sale, James pledează pentru o psihologie care nu mai este descriptivă, care va vorbi despre funcțiuni, și nu despre structuri, pentru care importante sunt trăirile, ca fapte ale conștiinței, și nu produsele activității structurilor psihice.

O altfel de nuanțare în ceea ce privește câmpul conștiinței aparține existențialismului din filosofia lui Jean-Paul Sartre (1905-1980), care susține că transparența este prima caracteristică a acestui câmp[1]. Conștiința este translucidă sieși în forma eului, neputând să se ascundă pe sine, chiar dacă nu se exprimă. Acțiunile subiectului, atât cele conștiente, cât și cele inconștiente, sunt evidente eului, dar nu sunt traduse în con-știință, nu sunt conștientizate și verbalizate. Aici, conștiința este strâns legată de libertate. Din perspectiva acestei relații,

---

[1] *Cf.* Sartre, J.-P., *L'Existentialisme est un humanisme*, Les Editions Nagel, Paris, 1970 & *Existență și adevăr*, trad. G. Sfichi, Ed. Polirom, Iași, 2000.

conștiința este un proiect liber, care se organizează potrivit principiului libertății absolute. Proiectul libertății sale este scoaterea din neant a ceea ce poate să fie, să existe. Din această perspectivă, inconștientul freudian pare o falsă soluție pentru elucidarea câmpului conștiinței. Omogenitatea acestui câmp este conferită de omogenitatea eului și de identitatea sa. În spatele conștientului nu se află inconștientul, ci con-știința, care exprimă adevărul co-prezenței și al aducerii în fața subiectului, indiferent de expresia acestei prezentificări. Cenzura conștiinței se manifestă doar ca respingere a unei tentative de proiect liber al conștiinței, neasumat de con-știința prezentă a eului. Sartre pledează pentru ideea că studiul ontologic al eului trebuie să plece de la faptul că el nu este totalitatea subiectivității, ci doar nucleul originar al ființei subiective. Subiectivitatea nu este posibilă decât acolo unde există transparență în conștiința de sine, acolo unde câmpul acestei conștiințe este un fenomen constitutiv pentru con-știință, pentru prezența sintetică a eului.

Este evidentă apropierea de idei între funcționalismul psihologist și analiza fenomenologică a câmpului conștiinței. Potrivit metodei fenomenologice, reducția, punerea între paranteze a lumii, suspendarea acesteia, permite concentrarea pe faptul trăirii, pe faptul con-științei. Prin reducția eidetică, lumea este disociată, nemaireprezentând totalitatea lucrurilor – totalitate discutabilă, pentru că de fapt lucrurile lumii nu apar niciodată în totalitatea lor în percepția senzorială, ea fiind un produs al conștiinței ideii de totalitate pe care o produce conștiința existenței lumii –, iar lucrul perceput, obiectul simțurilor, devine un produs de conștiință, care mereu este retușat, mereu este îmbogățit cu noi aspecte, deoarece percepția sa este nesfârșită. Pentru subiect, orice percepție este momentul declanșator al unui flux de trăiri. Intenționalitatea conștiinței va fi cea care poate să-i pună capăt, orientând-o spre un alt obiect, astfel încât în discontinuitatea sa fluxul percepției rămâne nesfârșit. Trăirea devine un absolut mereu prezent, ca fapt al conștiinței, care în același timp este un trecut, ca expresie a experienței, și un viitor, ca promisiune a aceleiași experiențe. Sensul pe care-l capătă lumea în această experiență constitutivă este sensul pe care-l conferă subiectul, dar nu într-o manieră obiectivă, ca și cum ar aparține într-adevăr lumii, pentru că subiectivitatea nu este creatoare, așa cum concepea idealismul transcendental,

făcând din Eu o existență de rang ontologic. Subiectivitatea este ontologică, dar nu este creatoarea lumii. Ontologia nu mai poate fi identificată decât în discursul despre subiectivitate, unde opoziția dintre existență și esență nu semnifică mai mult decât două moduri de a fi[1], manifestate în prezentul con-științei și în sinteza prezentă a eului.

Câmpul conștiinței poate fi considerat drept scena apariției „cinematografice" a unei serii de imagini, drept o scenă sau un ecran pe care are loc o reprezentație care nu este niciodată lipsită de imagini, precum nu este lipsită nici de spectator. Câmpul conștiinței este diferit de orice alt câmp de fenomene, în sensul că el nu este constituit din obiecte pasive, care așteaptă „să fie descoperite"[2]. Câmpul conștiinței nu are nici o formă bine determinată, nici un conținut stabil, el este un câmp activ și în continuă transformare, un câmp dinamic. Expresia fenomenologică a acestui câmp este co-prezența, implicând desfășurarea unei experiențe de viață și subiectul acesteia, care este în egală măsură actor și spectator. Pentru subiectivitate, faptul prim al existenței îl reprezintă conștiința. A fi prezent în lume înseamnă a fi con-știent de propria prezență, înseamnă a avea în fața propria prezență. A avea în față propria prezență presupune faptul că subiectul își precede, la modul existenței, conștiința. Or, ceea ce există înaintea conștiinței subiectului este subiectivitatea însăși, posibilitatea de a ajunge la conștiința subiectului, cuplată cu posibilitatea de a ajunge în fața propriului său eu. Prin urmare, devine evident că subiectivitatea își precede conștiința. Subiectivitatea „există" înaintea conștiinței existenței sale, fără a fi totuși non-existență. Ea este neantizare în sensul unei existențe constituite fără conștiință, al unei existențe obiective fără transcendență, pe care doar experiența cunoașterii o va declanșa și o va „descoperi" ca fiind deja acolo.

În profunzimea ei, cunoașterea experiențială este o interpretare sau o re-interpretare, o re-cunoaștere în care este desfășurată diacronic o experiență anticipată, cum este experiența teatrală, o experiență cunoscută subiectului ei, actorul, pe care acesta o re-produce cu autenticitatea unicității pentru spectator. Con-știința desemnează și raportul de simultaneitate și succesiune în care este pus subiectul pe

---

[1] *Cf.* Husserl, E., *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, p. 95.

[2] Wetzel, M., *Sartre – La mauvaise foi*, Ed. Hatier, Paris, 1985, p. 10.

parcursul trăirilor sale. Câmpul con-științei se constituie ca expresia unei negări duble și continue pe care o produce subiectul împotriva instantaneității și simultaneității în procesul de cunoaștere con-știentă în care apare atât lumea internă subiectului, cât și lumea externă lui, în indistincția trăirii ca fapt de viață. Fluxul de trăiri în care este prins subiectul și care îl determină în condiția de actor al propriei sale reprezentări predetermină, în forma intenționalității, orientarea și rolul pe care-l va juca pe scena con-științei.

Conștiința, în calitate de spațiu de joc în care are loc comprehensiunea prezentului, este animată de un proiect explicit sau în curs de a se realiza condus de intenționalitatea constituantă. Primul care a vorbit despre caracterul pre-determinant al intenționalității a fost Franz Brentano (1834-1917), în *Psihologia din punct de vedere empiric* (1874), arătând că întotdeauna conștiința este con-știință a ceva și că determinarea inductivă a celor mai generale proprietăți ale conștiinței nu presupune cunoașterea cazurilor particulare. Raporturile care se stabilesc în câmpul conștiinței între experiențele subiectului și trăirile sale sunt expresia modalităților constitutive și ontogenetice ale conștiinței. Forma structurală a conștiinței poate varia după voia subiectului, instituind o pluralitate de perspective a căror unitate funcțională este elucidarea trăirilor prezente subiectului, fără ca prezentul, ca secvență a temporalității, să fie suma acestei pluralități de trăiri. Intenționalitatea, ca orientare pre-existentă a subiectului, ca orientare care *privilegiază* anumite experiențe, sub forma con-știentizării, este chiar imaginea acestei pre-determinări pe care subiectul și-o asumă după ce ea s-a produs, așa cum actorul își asumă rolul jucat ca și cum ar fi experiența originară pe care o desfășoară, ale cărei sensuri și modalități caută să le traducă în fapte ale con-științei spectatorului. Atât doar că, pe această scenă de reprezentare, actorul și spectatorul sunt o co-prezență și o con-știință. Subiectul își organizează astfel „scena de reprezentare" încât conținutul experienței să fie pe măsura intenționalității pe care o pune în joc. Astfel, limitele câmpului conștiinței devin mobile, flexibile, apte să cuprindă întreaga experiență de viață a subiectului căreia poate să-i confere sens. Pentru că, până la urmă, scopul final al „jocului" con-științei este elucidarea și organizarea experienței co-prezente existenței subiectului. Fluxul de trăiri în care este prins subiectul are nevoie de comprehensiune, a cărei primă structură sunt timpul și formele sale modale.

„Prezentificarea“ unei trăiri reprezintă o con-știentizare a ei și induce în același timp o variere a intenționalității con-științei, determinând o modificare a structurii câmpului conștiinței astfel încât aceasta să devină conformă cu comprehensiunea care însoțește această „prezentificare“. Repartiția și distribuția în procesul de organizare și structurare a câmpului conștiinței este dată de sensurile în care sunt folosite timpurile verbale ce caracterizează trăirea, actul con-științei, astfel încât să se constituie ca o primă marcă a acestei „prezentificări“. „Prezentificarea“ nu desemnează aducerea în prezent a unei trăiri, a unei informații, a unei stări, a unei cunoașteri din câmpul memoriei, ci „aducerea“ în fața subiectului a eului actor și spectator, a trăirii, a faptului de viață așa cum și atunci când se desfășoară el, aducerea lui în con-știință, aducere care este deja o privilegiere în raport cu alte evenimente din fluxul de trăiri, care nu mai pot fi „prezente“ con-științei. Prezentificarea este o evocare în actualitate.

Unitatea sintetică pe care o reprezintă câmpul conștiinței este întotdeauna fragmentară în raport cu lumea trăirilor și experienței subiectului, fie că este vorba de lumea internă sau de cea externă subiectului. Condiția apariției în câmpul conștiinței este trecerea prin „filtrul“ intenționalității, apariția în scena de prezentare, adică „prezentificarea“ în forma co-prezenței și con-științei pe care o solicită subiectul. Fragmentaritatea, ieșirea din prezentul con-științei, scăpările, uitarea reprezintă însă singurele căi de acces la generalizare, la conceptualizare. Dacă subiectivitatea nu ar completa, prin generalizări, experiența ratată din câmpul conștiinței prezente, ca urmare a intenționalității pe care o manifestă ea însăși, subiectul nu ar putea ajunge să formeze concepte, fiind condamnat la eterne experiențe prezente. Altfel spus, ar re-cădea în starea non-ontologică a ființei, a lipsei de distincție, a lipsei de intenționalitate con-știentă, ar reveni la starea prezentului viu, care animă, dar nu con-știentizează. Poate înțelegem mai bine acum de ce Descartes considera animalele, spre deosebire de om, doar niște mecanisme vii.

Prin urmare, conștiința apare ca subiect al experiențelor prezente ale unei subiectivități, experiențe afectate de comprehensiunea subiectului. Putem acum să sugerăm posibilitatea fenomenologică a inconștientului. Din perspectiva acestei descrieri fenomenologice, inconștientul eului își are sursa în fluxul de trăiri care nu ajunge la

con-știința și în co-prezența acestuia. Ca structură topologică a conștiinței, inconștientul nu se află într-un loc anume, nici nu este nicăieri, nici nu este peste tot, ci se dezvoltă și însoțește câmpul con-științei ca o franjă a acestuia. Este și motivul pentru care poate fi sondat în tehnicile de investigație psihanalitice, dar această sondare nu are nimic comun cu fenomenologia și cu originaritatea câmpului con-științei. Deoarece orice explorare a inconștientului echivalează cu o experiență condusă și marcată de intenționalitate, aceasta va avea drept rezultat con-știentizarea conținutului, datelor zise in-conștiente, adică tocmai rezultatul pe care-l urmărește și demersul psihanalitic. Explorarea inconștientului nu este decât o experiență de „prezentificare" a acestuia. Această experiență este blocată doar atunci când „scena de prezentare" a subiectului este destructurată, când intenționalitatea nu mai este asumată de către subiect. În astfel de situații, fluxul de trăiri devine pentru *eu* un proces generator de imagini halucinatorii, care nu pot fi „prezentificate" și nici ordonate după structurile fundamentale ale spațio-temporalității.

Stările deteriorate și destructurate ale conștiinței, pe care le-am prezentat atunci când am vorbit despre conștiința psihologică, nu ne interesează aici ca procese, ca stări patologice, ci ca stări în care subiectului îi este sustrasă posibilitatea con-știentizării, adică a „aducerii în co-prezență" a propriilor experiențe. În astfel de situații, eul nu mai interpretează simultan rolurile de actor și spectator, ci aceste roluri sunt disjunse, generând stările de schizofrenie și de dedublare sau multiplicare a conștiinței. Eul nu mai este cuplat cu intenționalitatea, pierzând sensul pe care-l proiectează în fluxul trăirilor, prin urmare eul pierde istoricitatea con-științei sale. Pierderea acesteia reduce subiectul la trăirea unui prezent continuu, în care nu se mai pot realiza sintezele prezentului, trecutului și viitorului. Conștiința se reduce la conștiență, având în centrul ei vigilitatea, dar nu și reflexivitatea. De fapt, în astfel de stări, subiectul își pierde subiectivitatea. Eul devine liber de subiectivitate, se plasează în afara ei, rămânând doar un obiect ontic, un obiect al lumii fenomenale. Suficient însă pentru a-l face recognoscibil pentru alți subiecți, dar și pentru a-i denota diferența ontologică în raport cu aceștia. Se poate

înțelege astfel de ce subiectul lipsit de subiectivitatea con-știentă este perceput ca aparținând unei alte stări ontice, ca un „altul" absolut diferit în alteritatea sa, re-cunoscut totuși ca un „altul" în virtutea eului său și a promisiunii pe care el, eul, o prezintă.

Se poate constata că discursurile de tip rațional, care fac definirea conștiinței și a subiectului prin separația acestora – doctrine ghidate de ideile clarității și distincției –, vor apărea ca foarte limitate și mai ales insuficiente pentru o abordare completă a subiectivității subiectului. De aceea, demersul și discursul fenomenologic, care a pornit de la această constatare, exploatează din plin rezultatele experiențelor științifice ale psihologiei și psihanalizei, tocmai în temeiul apropierii lor. Motiv pentru care vom reține ideea amintită mai sus, potrivit căreia, în situațiile de destructurare sau deteriorare a conștiinței, inconștientul apare în perspectiva subiectivității ca o realitate trăită în inconștiența sa, pentru că doar ea ne va permite să înțelegem simulacrul ontologic al subiectivității, în cele trei moduri ale distorsiunii *ego*-ului.

Putem spune că subiectivitatea se dovedește a fi structura ce reunește câmpul de con-știință al subiectului și co-prezența fluxului de trăiri și al experienței sale, asemenea ipostazei actorului și a spectatorului căruia i se prezintă și i „se joacă" experiența evenimențială con-știentă. Câmpul conștiinței este depozitarul experienței subiectului, dar și istoria acesteia, rezumând în forma eului co-prezent con-științei sale întregul ei conținut, chiar și cel inconștient. Într-un anumit fel, eul poate fi considerat mai larg decât conștiința actuală, decât con-știința prezentă, el reverberând asupra întregului câmp al conștiinței.

Lumea vieții

Conceptul „lumii vieții" desemnează experiența trăită a subiectului, ca experiență reală, care astfel devine și adevărată. Lumea vieții este distinctă de lumea fenomenală, de lumea subiectului, de lumea reală, independentă de subiect. În această lume a vieții poate să apară și iluzia, nu numai ca experiență actuală, prezentă, ci și ca experiență anterioară, experiență re-considerată, adusă în prezentul conștiinței, unde, chiar dacă se dovedește a fi falsă, rămâne o experiență obiectivă, deoarece, din perspectiva fenomenologică, eroarea este comprehensibilă în aceeași

măsură ca și adevărul, implicând sensul existenței. Adevărul nu mai este o valoare transcendentă, un obiect metafizic, ci un anumit tip de flux al trăirii conștiinței constitutive. Prin urmare, lumea vieții propusă de demersul fenomenologic va fi înțeleasă ca tot ceea ce poate fi con-știință, tot ceea ce poate exprima „acordul originar dintre lume și subiect"[1].

Obiectul, în discursul fenomenologic, se constituie prin sedimentarea de semnificații care i se acordă pe timpul fluxului de trăiri în care este prins ca obiect al conștiinței receptive. Obiectul, pentru conștiință, nu este niciodată complet, fiecare nouă experiență însemnând atribuirea de noi semnificații, adăugarea de noi straturi semantice. În consecință, realitatea obiectului devine o problemă de credință în realitate, iar nu consecință logică a experienței, nici anterioritate dată.

Prin urmare, devine puțin important dacă lumea corespunde unui adevăr exprimat de conceptul însuși al lumii. De altfel, adevărul nu este doar corespondență între obiectele lumii sau între concepte, termeni, ci și corespondență între judecățile despre lume. Nu de puține ori aceste două serii de corespondențe au fost confundate, fapt ce a permis nașterea atâtor discursuri metafizice care vorbeau despre realități adevărate și existente în fapt. Or, adevărul nu se află decât, cel mult (în sens fenomenologic), în corespondența dintre obiectele transcendentale și obiectele fenomenale, adică în vizările noastre intenționale. Și totuși, câtă vreme interacțiunea subiectului cu obiectele lumii satisface așteptările și imaginea acestuia despre lume, nu sunt motive pentru a presupune că lumea în care trăiește subiectul este falsă. Pentru că, încă o dată, doar teoriile despre lume, reprezentările teoretice și conceptuale ale subiectului se pot dovedi a fi false, pe când obiectul vizării intenționale, cel care va dovedi falsitatea teoriei *despre* lume, afirmă, simultan, realitatea obiectului vizării sale. În aceste condiții, este de înțeles că subiectul, eul, va fi mereu preocupat să verifice starea con-științei sale, adică va fi preocupat să investigheze continuu eul și lumea. Posibilitatea ca unul dintre termenii sintezei câmpului con-științei să fie fals sau anulat provoacă eului o pulsiune intențională pe care Heidegger a identificat-o ca fiind „grija".

---

[1] Lyotard, J.-F., *Fenomenologia*, p. 38.

Grija

Pentru demersul fenomenologic, grija nu rezidă în comportamentele specifice situațiilor de evitat, ci în evitarea situației în care realitatea poate fi neantizată. În astfel de situații, lumea poate fi realmente suprimată pentru subiectul în cauză, iar ca obiect al conștiinței ea dispare, este anulată, fapt care poate antrena suprimarea con-științei înseși a subiectului. Suprimarea lumii înseamnă de fapt suprimarea conexiunii care e reprezentată de conștiința subiectului. Eul nu va fi doar înjumătățit în urma acestei suprimări, ci el nu se va mai regăsi, el se va pierde pe sine. Avem în această neantizare a lumii, în teama neantizării, o dovadă indirectă asupra subiectivității lumii, care constă în conștientizarea co-existenței la care este predestinat subiectul.

Grija reprezintă conștiința singulară a eului, a eului căruia îi este suprimat, îi este sustras elementul de co-existență. Reacția imediată este una de apărare, de protecție, deoarece, în primă instanță, el înțelege că această manevră nu înseamnă nimic altceva decât primul pas al pierderii de sine. Grija este și reflexul incomprehensiunii. Atunci când amenințarea apare în fața subiectului, el încearcă să pareze prin renunțare, prin repliere. Însă nici renunțarea la lume, nici renunțarea la sine nu sunt soluții care asigură menținerea intactă a con-științei de sine. Comportamentele de refuz sunt toate comportamente emoționale[1], care nu pot fi suprimate, care nu pot fi controlate. Emoționalitatea este o stare fundamentală, esențială a ființei umane, făcând parte din manifestările sale originare. Comportamentul emoțional este un mod de a fi al subiectului în lume, unul în care se suspendă percepția obiectivă a exteriorității, în care, dorind să se apere de amenințările lumii externe, eul rămâne în fapt singur, căzând brusc în magia[2] alienantă sau solipsistă.

Atitudinea magică și cea solipsistă reprezintă moduri de a fi ale subiectului în care, percepția obiectivă fiind suprimată, eul nu mai are acces decât la experiența originară a subiectivității. Iluzionat de forța ontologică a acesteia, eul consideră că devine con-știent de originaritatea sa, că este co-prezent momentului originar, în care poate acționa fără nici o influență din partea lumii, putând-o controla și stăpâni. Prin magie

---

[1] *Cf.* Sartre, J.-P., *Psihologia emoției*, trad. L. Gavriliu, Ed. IRI, București, 1997, p. 73.

[2] *Cf. ibidem*, p. 82.

este bulversată, este răsturnată, este transfigurată relația subiectului cu lumea, magia și solipsismul fiind o acțiune de negare a con-științei subiectului ca obiect al lumii.

Grija este reflexul temerii de pierdere a con-științei și a co-prezenței, a temerii ieșirii din subiectivitatea obiectivată și a ieșirii din corp. Pentru filosofia transcendentalității, această grijă se traduce ca „intenție a existenței"[1]. Subiectul își asumă existența, însușindu-și grija de a fi în lume, cu riscul pierderii con-științei și co-prezenței. Expresia pericolului acestei pierderi constă în aceea că, o dată ajuns în lume, subiectul devine un lucru printre altele. *Dasein*-ul este singura ființă care știe că moare, că poartă cu sine propria anulare, propria neantizare. Deși neantul nu aparține lumii, el este permanent în orizontul subiectului, vizând viitorul și dându-i un sens, dar și în anterioritatea subiectului, vizând de această dată trecutul, de la care primește un sens lumea.

Relația subiectului cu lumea este transformată, relația sa cu sine este transformată de imperiul acestei griji, al neantului care pândește de atât de aproape subiectivitatea, motiv suficient pentru eu, pentru subiect, de a apela la o tehnică „magică" de regăsire a adevăratei sale identități și de restabilire a con-științei transcendentale. Atât doar că orice regăsire magică este falsă și incompletă. Ontologia, ca disciplină filosofică, are menirea de a tempera această grijă și de a reface, într-o manieră con-știentă (fals magică), relațiile „pierdute" ale subiectului cu originaritatea și lumea sa.

Transcendența subiectivității

Și Jean-Paul Sartre a încercat să arate felul în care eul este plasat într-o transcendență subiectivă. În *Transcendența ego-ului* (1937), el pleacă de la explicarea relațiilor dintre Eu (*Je*), eu (*moi*) și *ego,* bazându-se pe ipoteza kantiană că o conștiință care însoțește reprezentările noastre este o conștiință transcendentală, care o dublează pe cea psihologică, care are baze empirice și care este conștiința operatorie. Dacă, așa cum spunea Husserl, conștiința înseamnă „conștiință a ceva", atunci ne vom plasa în fața unui paradox extrem de puternic, admițând că în spatele conținutului care desemnează

[1] *Cf.* Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 83.

conștiința se mai află ceva care are o conștiință inaccesibilă, dar a eului, adică a mea, a subiectului. Cum poate să fie ceva conștiință a subiectului, Eul sau ego-ul, fără să ajungă în conștiință? Sartre numește această conștiință inaccesibilă „conștiință nereflectată", pentru că ea nu se consideră un obiect al subiectului, deoarece îi aparține, însă fără a permite accesul la ea. Chiar dacă „eu gândesc" este expresia ego-ului, subiectul care susține aceasta nu are o reflectare a ceea ce este ego-ul în momentul în care gândește. O luare în considerare a sa, a ego-ului ca obiect supus cunoașterii, nu rezolvă mai mult problema, pentru că de fiecare dată conștiința mine-lui (*moi*) se dedublează, lăsând subiectului care încearcă să se cunoască pe sine, potrivit schemei de relație subiect-obiect și metodologiei de cunoaștere a obiectelor, o carcasă goală, o cutie de rezonanță în care se aude, e adevărat, vocea eului, dar în care nu se vede chipul acestuia. Aceasta este conștiința nereflectată, care este numită cel mai adesea *eu* și reprezintă prima treaptă a conștiinței, și ca primă distorsiune ontologică a *ego*-ului.

Eul nu apare în conștiința *eului*, pentru apariția sa este nevoie de dedublarea conștiinței, iar pentru fixarea eului este nevoie de recurgerea la reducția transcendentală, deoarece numai prin această metodă se poate reduce transcendentalul la empiric. Eul transcendental devine astfel principiul unitar al acțiunilor și al vieții, reducția ultimă a ego-ului și a personalității pe care o guvernează acesta. Ego-ul este obiectul conștiinței reflexive, care încă nu este conștientă de con-știința pe care o pune în reflexie, ci, cel mult, doar de reflexivitatea ei, pentru că nici această reflexivitate nu poate fi pusă în evidență, nu poate fi adusă în conștiință fără un anumit efort de cunoaștere.

Ideea fundamentală ce emană din studiul lui Sartre este aceea că nu există o ierarhie între cele trei ipostaze ale subiectului: Eul, eul și ego-ul; nici o dependență, deoarece ele acționează în mod independent unele de altele, producând efecte conjugate în câmpul subiectivității. Conștiința poate fi considerată că fiind autonomă și intențională în același timp. De aceea, considerăm că una dintre sursele subiectivității ontologice este chiar această considerare fenomenologică, adică intențională, a câmpului subiectivității, în care apar, potrivit cu intențiile subiectului, cele trei ipostaze ale sale. Ipostaze care, am văzut, sunt confirmate și de către psihanaliza subiectului: Sinele, Eul, Supra-eul,

doar că aici acestea se află într-o ordonare ierarhică și în interacțiuni foarte precis stabilite. Chiar și așa, ordonarea este doar un reflex al interacțiunilor dintre ele, pentru că, în ceea ce privește domeniile pe care le circumscriu și repartiția acestora în cuprinsul subiectivității, lucrurile nu mai sunt atât de clare, depinzând în bună măsură de intenționalitatea indusă prin actul psihanalitic. Dacă nu există un tip de conștiință întemeietoare, superioară, atunci nu există nici o instanță subiectivă de această natură, totul depinzând de jocul liber dintre imaginație și reprezentarea subiectului, adică de intenționalitatea acestuia. Iar ceea ce devine fundamental în această lectură fenomenologică este subiectivitatea însăși, care face posibile toate aceste interpretări și care susține toate cele trei ipostaze ale subiectului. Subiectivitatea, prin ipostazele sale, își dovedește caracterul transcendent, nemaiputându-se susține că are doar caracter empiric.

*

Pentru a putea dezvolta însă un discurs ontologic coerent asupra subiectivității, care să nu presupună recurgerea la elemente ce abia ulterior dezvoltării acestuia vor putea fi apelate, subiectivitatea nu trebuie să aibă altă sursă în afară de sine. Grija, lumea vieții sunt concepte ce apar în discurs după apariția eului transcendent, or tocmai sursa acestuia trebuie identificată și discutată. Astfel de elemente vin să configureze un eu determinat, o conștiință anume, o subiectivitate în fapt. Dar subiectivitatea originară presupune o investigație în anterioritatea acestora. Pentru a pătrunde dincolo de fenomenalitatea subiectivității este nevoie de o izolare a câmpului conștiinței, de o izolare a relațiilor constituante ale eului și de suspendarea lor. Această acțiune face loc apariției analizei subiectivității fenomenologice, care va putea să ne indice sursele originare și ontologice ale subiectivității.

Analiza fenomenologică pe care o propunem are în vedere, ca primă sursă, *anterioritatea transcendentală* în care poate fi surprinsă subiectivitatea ontologică, înțeleasă ca replică transcendentală a unei anteriorități constitutive, de care se distinge prin aceea că este sursă a subiectivității fără să fie și sursă constitutivă a eului. O a doua sursă ontologică a subiectivității ce va rezulta în urma analizei fenomenologice privește procesul de *sedimentare transcendentală* a subiectivității,

înțeles ca efect al examinării acesteia. În sfârșit, o a treia sursă este *libertatea transcendentală*, înțeleasă atât ca libertate de apariție, cât și ca joc liber al sintezei transcendentale a eului. Aceste trei elemente, discutate în continuare, vor descrie subiectivitatea fenomenologică și vor constitui răspunsul cu privire la originea subiectivității ontologice.

2.3.1. Anterioritatea transcendentală

Din punctul de vedere al fenomenologiei, experiența și judecata care vizează lumea naturală și cea subiectivă sunt implicite, ele există pentru că *sunt*, constituind o anterioritate transcendentală în care se află proiectat de la bun început subiectul. *Sunt* are sensul *trăirii*, și nu al unui dat *aprioric*. Spre deosebire de datul aprioric, care este imuabil și limitat, dar și complet, anterioritatea transcendentală este evolutivă, procesuală, anticipând cu abia o clipă experiența trăirii și conștiinței subiectului.

Faptul de a fi presupune întotdeauna ceva existent înaintea oricărei determinări, o stare absolut anterioară oricărei primordialități. Originea absolută, oricare ar fi ea, are drept anterioritate propria-i existență. Presupusă, dedusă, învestită sau revelată, originea are în anterioritatea sa faptul ei de a fi, dincolo de care orice investigație iese din domeniul ontologic al existenței, dincolo de care orice discurs va fi lipsit de sens și de semnificație.

Apariția originii temporale este rezultatul idealizării temporalității, sub forma unei existențe coerente, susceptibile de sens. Supoziția că fenomenul temporalității trebuie să aibă un sens impune în mod necesar imaginea unui început, chiar dacă într-o imagerie temporală contradictorie. Or, contradicțiile pe care le ridică astfel de perspective asupra temporalității nu mai pot fi caracterizate ca având un sens. Iar dacă îl primesc, se întâmplă în situația în care se abdică de la principiul identității teoretice și se dă o explicație finală, satisfăcătoare, preluată însă din alt domeniu, dintr-o altă paradigmă, unde comprehensiunea funcționează. De exemplu, nu de puține ori, contradicțiile ontologice ale originii temporalității au primit rezolvări teologice. Dar problema originii temporalității trebuie să-și găsească soluția în interiorul tipului de demers în care a fost pusă. În cazul de față, metoda fenomenologică permite ajungerea la o astfel de soluție.

Reducția transcendentală a temporalității nu oferă imaginea idealizată a temporalității, ci o imagine în care constituirea continuă joacă un rol important. Reducția fenomenologică a temporalității arată că problema începutului temporal se pune pentru fiecare eu, dincolo de țesătura istorică în care sunt prinse subiectivitățile lor. Problema începutului, ca și a sfârșitului, aduce în atenție o discuție mai generală, cu privire la felul de a fi al limitei. Limita este un concept al discursului despre lumi, și nu un concept al lumii, care nu are limită. În acest sens, începutul și sfârșitul nu aparțin lumii decât la modul relativ. Experiența începutului, ca și a sfârșitului, chiar dacă situată în câmpul fenomenal al lumii, nu aparțin acesteia, ci subiecților care au referințe despre lume, prin discursul lor. Ele nu aparțin însă nici con-științei subiectului, pentru că nu pot fi reflectate ca prezente. Suntem după ce *deja* eram, și suntem *încă* până suntem. Dar momentul limitei, al trecerii, al atingerii cu neantul, nu este niciodată comprehensibil, și cu atât mai puțin susceptibil de a fi pus în discurs. În mod real, limita nu poate fi un fenomen con-știent și co-prezent pentru subiect. Dar co-prezența este o stare ce caracterizează anterioritatea transcendentală, deoarece prin intermediul ei este posibilă iluzionarea transcendentală. Anterioritatea transcendentală presupune un timp fără *mine* – o existență lipsită de timp, deoarece co-prezența nu este o modalitate a temporalității –, de dinainte sau de după *mine*, ori o prezență transferată, proprie doar *eului*.

Chiar în această interconectare la nivelul intersubiectivității, în care se pot produce transferuri ale sensului originii, modelări și ipostazieri care favorizează idealizarea, eul transcendental trebuie să rezolve, mai devreme sau mai târziu, contradicția propriei origini pe care nu o poate depăși, precum și pe cea a limitei peste care nu poate trece. Rezolvarea acestor contradicții este posibilă datorită apariției anteriorității transcendentale în câmpul de sinteză fenomenologică al eului. Este acceptată ca evidentă și nelipsită de sens constatarea sau măcar supoziția că, înaintea propriei origini temporale, temporalitatea își avea trecutul său, așa cum apariția eului propriu este anterioritatea necesară pentru alte trăiri. Anterioritatea transcendentală a temporalității eului precede, fără îndoială, originea subiectivității și a eului. Dar la conștiința acestei anteriorități nu se poate ajunge decât ca urmare a unei reducții fenomenologice a temporalității și a subiectivității. Sinteza momentelor

temporalității ne arată că trecutul nu este o sinteză între prezent și viitor, ci una între prezent și trecutul din anterioritatea trecutului.

La fel în cazul anteriorității spațiale. Reducția fenomenologică a spațialității ne arată că volumele și suprafețele sunt întotdeauna într-o spațialitate care le precede, dar în care ele nu ocupă un loc anume. Locul lor îl reprezintă chiar volumele și suprafețele care sunt. Ele sunt acolo pentru că în mod originar sinteza poziției lor temporale înseamnă pentru eu o sinteză în care intră anterioritatea spațialității lor. Obiectele, lucrurile, lumea în general, nu se află într-un spațiu, nici nu ocupă un loc, ci se găsesc mereu în anterioritatea sintezei spațiale a eului, pentru că eul le plasează acolo unde se întâmplă să fie. În sinteza localizării, eul consideră obiectele nu acolo unde sunt plasate, ci acolo unde ele apar ca fiind. O astfel de apariție este de fapt o anticipare a apariției sau o apariție ce aduce în prezent anterioritatea situării sale. Fapt ce dovedește că sintezele spațiale ale eului sunt, la rândul lor, sinteze în care este prezentă anterioritatea transcendentală ca sursă a spațialității.

Apariția „celuilalt" în câmpul subiectivității este tot rezultatul unei sinteze ce face apel la anterioritatea transcendentală. În procesul de constituire a propriei persoane, a persoanei I, eul nu apare ca imagine a identității de sine, și nici ca o existență în proprietatea sa. Fenomenul a fost studiat de către Jacques Lacan (1901-1981). Pentru el, sinele vorbește în măsura în care „inconștientul este discursul celuilalt". Autorul subliniază faptul că în experiența numită *stadiul oglinzii*, în care se constituie identitatea de sine a subiectului, este prezentă o angajare a identificării fundamentale, care structurează eul înainte ca subiectul să se angajeze în dialectica identificării prin diferențiere cu un celălalt. *Stadiul oglinzii* este experiența de sinteză a eului care structurează istoria sa ca pe un trecut inconștient, ce va fi abandonat în momentul conștientizării diferențiate, dar la care se va face referire ca o experiență a anteriorității absolute a eului, atunci când în câmpul experienței fenomenale va apărea „celălalt", ca un altul absolut.

Apariția eului ca „mine" nu indică o identitate simplă între eu și subiect. Ea reprezintă structura de sinteză prezentă în câmpul con-științei eului înaintea oricărei sinteze efective a acestuia. Abia dotat cu această structură de sinteză eul poate deveni subiectivitate, dar, și atunci, numai dacă nu rămâne singur. În originaritatea sa de dinaintea sintezei, în anterioritatea sa

transcendentală, dar fenomenologică, eul este sine, conștient, inconștient și non-conștient, prezențe simultane în indeterminarea originară. Dar, dacă eul nu se diferențiază și nu se desprinde de sine, rămânând în ruptura de dinaintea intrării în lume, el rămâne în propria sa anterioritate, ceea ce echivalează cu ratarea constituirii lumii, adică o cădere în maladivitatea autismului sau a solipsismului.

Reducția fenomenologică a teoriei arhetipurilor ne conduce în fața unor forme simbolice care intră în funcțiune ori de câte ori nu există noțiuni suficiente și conștiente pentru elucidarea unui necunoscut. În acest sens, „lumea în care apare subiectul" poate fi considerată un arhetip, prezent încă dinaintea apariției sale, deoarece este simbolul viu al limitei necunoscutului în care orice cunoaștere devine posibilă. Cunoașterea și integrarea în lume nu este decât o instituire de sensuri și o învestire de semnificații dată arhetipului numit lume, un noumen pe care intuiția fondatoare îl percepe pe măsură ce îl produce și îl produce pe măsură ce îl percepe.

Intenționalitatea devine aici expresia anteriorității transcendentale a eului și vectorul care subîntinde și predetermină posibilitatea constituirii orizontului subiectivității. Intenționalitatea este anterioară oricărei apariții fenomenologice, pentru că abia ea este cea care face posibilă apariția fenomenologică și izolarea, prin vizare, a conținutului fenomenal.

Apărând în lumea căreia îi aparține, subiectul își asumă propria existență ca pe o existență pe care o sesizează ca fiind posibilă. Dar ea este singura posibilă, *fiind deja* în momentul în care subiectul o sesizează. Originea, prezentificarea și actualizarea subiectului sunt, așadar, în anterioritatea apariției sale, aparținând subiectivității ontologice. Ele reprezintă chiar viața pe care eul o are în fața sa, ca un viitor pe care nu-l poate înțelege decât ca actualizare a ceea ce tocmai a devenit trecut – clipa trăită –, deși îi stătea în față.

2.3.2. Sedimentarea transcendentală

Auto-transcendență şi auto-cunoaştere

Sedimentarea este rezultatul unui proces de examinare și analiză fenomenologică, de apariție, care are drept conținut anumite structurări de sens, unele constituite liber, altele în mod determinat. Fenomenul sedimentării este strâns legat de cel al anteriorității transcendentale. Orice anterioritate este, din perspectiva examinării intenționale, o sedimentare.

Examinarea anteriorității faptului de a fi este, de fapt, sedimentul existenței. Problema sedimentării transcendentale este strâns legată de cea a cunoașterii, prin faptul că ele presupun examinări, adică vizări intenționale.

Problema cunoașterii, ca examinarea a ceea ce este cunoscut de către un subiect, apare chiar la Socrate: Cine este mai apt pentru cunoaștere, cel care știe deja sau cel care nu știe? se întreabă filosoful. Iar problema pusă astfel vizează direct sedimentarea transcendentală a examinării și anterioritatea în care se face această examinare, în care apare o vizare intențională. Faptul de a fi apt pentru cunoaștere trimite, aici, la capacitatea de coerență a unui discurs; este mai coerent un discurs care apare într-o anterioritate și o sedimentare transcendentală de sensuri mai bogate, sau mai sărace în semnificații? Și nu este vorba despre a exprima o opțiune indiferentă, ci una în urma căreia se va stabili criteriul după care desemnăm discursul originar, capabil de a învesti simbolic o realitate de la care pornește.

O perspectivă mai apropiată de demersul de față asupra cunoașterii este propusă de Karl Raimund Popper (1902-1994). În *Cunoașterea obiectivă* (1982)[1], Popper încearcă să elaboreze o teorie obiectivistă a cunoașterii, care pleacă de la premisa că așa-zisele surse ale cunoașterii (înnăscute, dobândite etc.) nu există și că doar experiențele subiective constituie un punct solid de plecare pentru realizarea unei cunoașteri. Problemele pe care le ridică de regulă cunoașterea nu au nimic de-a face cu sursele acesteia. Ele se referă întotdeauna la coerența ce se poate stabili între cunoașterile mai vechi și cunoașterile mai noi, între diferite metodologii ale cunoașterii. Popper distinge în cadrul teoriei sale existența a trei tipuri de „lumi". Prima se referă la lumea fizică, cea care furnizează subiecte pentru cunoaștere; cea de-a doua – la lumea stărilor de conștiință și a judecăților, a gândurilor pe care le are subiectul (lumea transcendentală); cea de-a treia se referă la lumea constituită din conținuturile teoriilor, legilor, descrierilor, discuțiilor, dezbaterilor. Această a treia lume are o existență obiectivistă, în sensul că este independentă de sursele sale, subiecții individuali care le-au elaborat sau le-au susținut, dar rămâne marcată de caracterul surselor amintite, care îi sunt temeiul. Orice nouă examinare a acestei lumi, sub semnul unei vizări intenționale, produce o nouă sedimentare, o nouă teorie, o

---

[1] *Cf.* Popper, K.R., *La connaissance objective*, trad. C. Bastyns, Ed. Complexe, 1982.

nouă descriere, indică o nouă problemă, care se adaugă ca un nou strat obiectivist al lumii stipulate. Această a treia lume este o creație a subiectivității umane, căreia chiar și apariția subiectivității îi este îndatorată. Popper numește această relație „auto-transcendență". Obiectivitatea proiectată în cele trei lumi popperiene vorbește mai mult despre subiectivitatea surselor lor. Astfel încât cea mai importantă sursă a cunoașterii nu mai este considerată experiența, observația, ci apelul la sedimentările anterioare ale cunoașterii înseși, apelul la raportul auto-transcendenței cunoașterii. Progresul cunoașterii nu mai este privit ca o înaintare într-un orizont nedefrișat, el reprezentând o constantă modificare a cunoștințelor din anterioritatea demersului cognitiv întreprins de un subiect. În perspectiva propusă de Popper, problemele nu sunt finalizate nici în soluții, nici în rezolvări parțiale, pentru că orice soluție va fi tratată ca o nouă problemă.

Sedimentare transcendentală şi istoricitate

Problema sedimentării se leagă în mod aproape natural cu timpul istoric, iar unul dintre cei care s-au ocupat de această problemă, abordând-o într-o manieră profund critică, a fost Nicolai Hartmann (1882-1950). El este întemeietorul unui curent de gândire – ontologia critică – interesat nu numai de resistematizarea filosofiei, cât mai ales de punerea în evidență a „principiilor istoricității și continuității în filiația ideilor"[1].

Hartmann pleacă de la datul conștiinței filosofice istorice, concept care definește „tradiția epistemică" și presupune o tripartiție a surselor sale. Prima sursă ar fi trăirea proprie, experiența nemijlocită a subiectului, în ingenuitatea sa. Aceasta este cea mai haotică și nesistematică sursă de cunoaștere, dar indispensabilă, pentru că ea este cea care particularizează experiența subiecților. A doua sursă o reprezintă trăirile și experiențele mijlocite, mediate ale subiectului, ale eului, care trimit la conformitatea epistemică și consensuală de care are nevoie fiecare eu; este sursa validării și experienței personale. O a treia este trăirea fixată, experiențele valorizate, care produc selecții în câmpul experienței și efectuează valorizări și ierarhii în câmpul cunoașterii.

---

[1] Boboc, Al., *Notă introductivă*, p. 8, la Hartmann, N., *Vechea și noua ontologie și alte scrieri filosofice*, trad. Al. Boboc, Ed. Paideia, București, 1997.

Temporalitatea apare în această concepție nu ca o condiție a repetării experiențelor și trăirilor subiectului, nici ca posibilitate de comparație, de stabilire de analogii între experiențele diferiților subiecți, ci ca posibilitate fundamentală de „prelungire a trecutului în prezent“[1]. Această prelungire este percepută ca o sedimentare a experienței impersonale, dar asumată de subiectivitatea comunității de eu-ri, pe care apoi fiecare o poate trăi pe cont propriu, dar fără să-i aparțină în mod determinat. Între aceste prelungiri ontologice și epistemologice se numără moravurile, comportamentele, cutumele, limba și alte sisteme de comunicare, paradigme de gândire, concepții religioase și filosofice, sisteme de prejudecăți, superstiții și mituri etc. Toate reprezintă o transmitere și o prelungire implicită a experienței anterioare, constituind o „tradiție“ a unor realități care au existat și continuă să existe. Aceste realități desemnează un trecut care funcționează simultan și în prezent. Regăsirea în prelungirea implicită care le menține mereu în prezent le face să ilustreze și un trecut prezent. Dar „tradiția“ ontologică este caracterizată și de o prelungire explicită a experienței subiective neasumate de comunitățile de eu-ri, care determină însă în mod particular anumiți subiecți. Este vorba despre opere de artă, despre scrieri și despre orice produse care se pot tezauriza; istoria însăși, cu toate faptele ei – de fapt, cu toate lecturile faptelor ei –, este expresia unei prelungiri explicite a experienței subiective. Toate aceste experiențe actualizează conținutul lor ca pe un trecut, ca pe un trecut datat și consemnat ca atare. Problema căreia caută să-i răspundă Hartmann privește relația ce se poate stabili între aceste tipuri de experiențe, în general, și în mod particular relația lor cu experiența ontologică.

Relația ontologică obiect-subiect va determina întotdeauna o filosofie dificil de fixat, deoarece subiectivitatea subiectului va modifica mereu configurația și sensul relației. De aceea, Hartmann se pronunță pentru o ontologie în care fundamentală să fie relația obiectiv-transobiectiv, o ontologie a „ființei-valoare“ (de altfel, el și spune că, după felul lor de a fi, valorile sunt Idei platoniciene). O astfel de ontologie ridică însă probleme. Chiar dacă valorile vor avea conotație subiectivă, în calitate de Idei, ele vor fi într-adevăr transobiective, iar

---

[1] Hartmann, N., *Vechea și noua ontologie...*, p. 83.

experiența subiectivă în care apar nu mai reprezintă o valoare în sine. Ontologia critică ar fi însă nespecifică în cazul experienței umane, deoarece ar fi „o ontologie fără suflet“[1]. Pentru a rezolva contradicția dintre experiența subiectivă și relația ontologică obiectiv-transobiectiv, trebuie să privim mai atent sensul acestei obiectivități, care pare că evacuează subiectivitatea din domeniul ontologic.

Ontologia critică dorește să fie o gândire care preia conținutul marilor probleme ale filosofiei, dezvoltându-le de la un stadiu al rezolvării lor la altul, așa cum au trecut de la un gânditor la altul, având în vedere, și acesta este unul dintre principiile de la care pleacă Hartmann, că nimeni nu începe cu propria lui gândire[2]. El consideră că ontologia trebuie să urmeze o altă cale decât cea a sistemelor filosofice, care nu fac decât să disperseze eforturile de cunoaștere, o cale care să arate preocuparea și interesul ontologic în special, unde să apară problemele, și nu metafizicile concurențiale ale diferitelor sisteme. Prin poziția sa, Hartmann susține primatul ontologiei în fața gnoseologiei și presupune chiar o ontologie a cunoașterii, care să nu mai însemne producerea unui obiect filosofic, mai mult sau mai puțin real, ficțional, iluzoriu, transobiectiv sau altfel, ci care să se orienteze spre sesizarea a ceea ce exista de dinaintea cunoașterii și independent de ea. Reducția ontologică a distincției originare dintre subiect și obiect pe care o presupune orice gnoseologie ar fi astfel posibilă, pentru că obiectul și subiectul cunoașterii se confundă, ocupând aceeași nișă în ontologia originară, și pentru că se presupun reciproc. Or, ontologia în care subiectul și obiectul se presupun reciproc este cea în care subiectivitatea subiectului este propriul obiect al cunoașterii, în care subiectul este sedimentarea propriei subiectivități, adică ontologia subiectivității.

Sedimentarea transcendentală a eului

Amintirea și uitarea reprezintă moduri de a fi ale subiectului, ale eului, în care acesta se poate surprinde atât în identitatea, cât și în non-identitatea sa. Între amintire și uitare, trecutul și viitorul sunt

---

1 *Ibidem*, p. 201.

2 *Cf. ibidem*, p. 199.

străbătute de fapte așa cum un lichid se mișcă în brațele unui sistem cu vase comunicante. Atunci când identitatea subiectului se regăsește pe sine, proiectată în trecutul sau în viitorul său, în propria-i non-identitate nu se produce nici o contradicție logică, pentru că, de fapt, eul numește, din perspectiva temporalității, anterioritatea sa transcendentală ca fiind non-identitatea actualizării. Capacitatea de a proiecta viitorul, de a proiecta acțiuni și așteptări în legătură cu viitorul, desemnează de fapt o anticipare a prezentului și a trecutului, o anticipare și o recunoaștere în viitor a trecutului. Este o capacitate specifică memoriei care se auto-transcende cunoscându-se. Accesul la propria anterioritate înseamnă de fiecare dată producerea unei noi imagini a identității de sine, a unui nou strat sedimentar al identității eului. Astfel, eul se dovedește a fi o formațiune depozitară a propriilor experiențe de auto-cunoaștere.

Pe de altă parte, pierderile memoriei sunt naturale și inevitabile. Sunt însă pierderi care nu sunt inevitabile – ele țin de memoria transcendentală, de depozitul transcendental al eului. Indivizii care suferă traume neuronale pot să-și recapete conștiința de sine, conștiința identității, dar pot pierde amănunte ale propriei subiectivități. Unii pierd referința temporală a identității, dar nu pierd structura fundamentală a anteriorității, în sensul că știu că nu pot ajunge la propria anterioritate sau la întregul anteriorității, în sensul că nu se pot identifica dincolo de o limită temporală desemnată de evenimentul traumatic. Memoria eului constituie forma de existență particulară a existenței sale. Eul se regăsește pe sine ca trăire făcând apel la memoria trăirilor sale, memorie care nu este altceva decât sedimentul vieții sale obiectivate. Din această perspectivă, eul este ființa conștientă de sine în inactualitatea sa.[1]

Ontologia eului trimite la ontogeneza sa, dovedind că este o existență dependentă de temporalitate, de o temporalitate personală, constituită la modul istoric, pe modelul anteriorității generatoare de identitate. Or, constituirea istorică a eului prin memorare desemnează sedimentarea, depozitarea transcendentală a examinării propriei existențe. Eul este produsul auto-cunoașterii și al sedimentării propriei subiectivități.

---

[1] *Cf.* Ey, H., *Conștiința*, p. 307.

Sedimentarea subiectivității ontologice

Examinarea discursurilor ontologice în care eul joacă rolul central, examinare făcută în prima parte a lucrării de față, determină o sedimentare transcendentală ce vizează sensul în care este considerat, în fiecare dintre viziunile cercetate, eul sau subiectivitatea. Transcendentalul unei astfel de sedimentări determină structura de sens în care acționează intenționalitatea subiectului și care nu vizează simpla reproducere textuală a discursurilor pe care le cercetează. Intenția pe care o angajează este mult mai înaltă, deoarece privește originarea unui nou discurs, a unei noi fenomenalități ontologice. Rolul sursei, pe care-l joacă sedimentarea transcendentală, devine evident prin aceea că vizarea intențională care determină structura de sens a examinării predetermină și finalitatea operației pe care o susține, constituirea obiectelor con-științei fenomenologice.

În vizarea intențională a obiectelor con-științei se petrece și un fenomen de retenție[1], care reprezintă amintirea primară și anticipantă a tot ceea ce este conținut perceput al conștiinței. Prin retenția fenomenologică este depășită transparența, puritatea și discontinuitatea prezentului din percepție, obiectul cunoașterii fiind constituit din tot ceea ce „va fi" un „acum" al percepției care a trecut în „trecut". Retenția menține în prezentul percepției fiecare „acum" trecut ca un „trecut" prezent. Ființa temporală apare la intersecția dintre fenomenul ca prezență și fenomenul ca durată. Anterioritatea transcendentală este condiția ipostazierii ontologice. Iar primul obiect căruia i se aplică atât intenția, cât și retenția transcendentală este eul, acesta fiind și co-prezență a câmpului conștiinței. Sub forma subiectivității, câmpul co-prezenței intenției și retenției transcendentale constituie originea propriei sale sedimentări. Dar numai sedimentarea conștiinței acestei experiențe, sedimentarea de sens, va putea arăta originaritatea sa. Altfel, procesul retenției transcendentale va fi simplă regresie, fără conștiința proiectivității sale.

Spuneam mai sus că sedimentarea este strâns legată de temporalitate, actualizată continuu în sedimentările memoriei eului și în procesul de auto-cunoaștere. Eul individual este rezultatul acestei sedimentări, dar auto-referențialitatea produsă de parcurgerea și examinarea

[1] *Cf.* Husserl, E., *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, pp. 91-92.

cunoașterii obiectiviste pe care o generează subiectivitatea nu produce sedimentări la nivelul individualității, ceea ce ar fi echivalent cu rezolvarea problemei ontologice a eului, ci la nivelul obiectivizat al cunoașterii, adică la nivelul subiectivității ontologice, privită ca o nouă problemă, ca un nou discurs ce se adaugă straturilor succesive ale originii. Astfel, discursul ontologic în care subiectul și obiectul se presupun reciproc aduce în centrul său de referință subiectivitatea subiectului ca obiect al auto-cunoașterii, mereu identic, din perspectiva anteriorității transcendentale, mereu diferit, din perspectiva sedimentării transcendentale. Discursul subiectivității ontologice se autodefinește și se autopotențează, fiindu-și simultan referință și referent.

Prin aceasta, mecanismul ontologiei subiectivității este identificat și stipulat. Mai e nevoie să și acționeze, fapt ce se va petrece abia după ce va fi identificată sursa dinamicității sale, care va trebui să fie la rândul ei o sursă ontologică.

2.3.3. Libertatea transcendentală

Pentru ca în câmpul subiectivității ontologice să se producă o apariție transcendentală, nu sunt suficiente doar anterioritatea și sedimentarea transcendentală. Apariția presupune aducerea în prim-plan a distincției date de diversitate. Doar diversitatea are capacitatea de a crea un câmp cu tensiuni specifice, în care să se poată diferenția elementele subiectivității. Dar acest câmp nu este rezultatul acțiunii grave, inițiatice, a unui Eu absolut. Dimpotrivă, gravitatea Eului absolut este denunțată de jocul aparențelor transcendentale ale *eu*-ului, ca modalitate de prezentare a mai multor fețe și aspecte posibile ale subiectivității. Iar aceste fețe posibile aparțin unei apariții nedeterminate a eului în propria sa anterioritate, ca urmare a unui *joc liber*, nesupus altei reguli sau intenționalități decât celei a apariției, care produce prima diferență în câmpul subiectivității.

Vorbim despre o apariție liberă în forma jocului datorită gratuității generale a activității ludice și datorită capacității creative pe care o are orice joc. Teoria jocului – prezentată de Johan Huizinga (1872-1945) în *Homo ludens*[1] (1938) – este cea mai bună introducere la o filosofie a

[1] *Cf.* Huizinga, J., *Homo ludens*, trad. H.R. Radian, Ed. Humanitas, București, 1998.

libertății. Jocul pune eul într-o serie de ipostaze ale aceleiași realități, dintre care doar una este asumată, fără să stea întotdeauna aceleași criterii la baza asumării. Aici este menționată capacitatea creativă a jocului liber, dar și libertatea de creație a jocului. Ipostazele asumate din anterioritatea transcendentală nu indică o simplă analogie cu practica jocului, ci exprimă chiar capacitatea de privilegiere a unor apariții, capacitate care este specifică doar eului prin intenționalitatea transcendentală. Jocul liber indică intenționalitatea prin care eul vizează ipostazele anteriorității sale, dar și ale prezentului său. Adică ipostazele aparițiilor sale. Fiecare apariție a eului reprezintă o diversificare a identității eului în câmpul propriei subiectivități. Ludicitatea se dovedește astfel a fi, cel puțin pentru o vreme, legea după care se configurează orizontul unei noi lumi. În anterioritatea transcendentală cauzalitatea nu are sens, lipsa ei fiind chiar necesară, pentru că este imperiul dominat de indeterminarea jocului liber. Posibilitatea unui joc liber între sedimentele transcendentalității, înaintea oricărei apariții, conferă libertății statutul de sursă originară, non-cauzală și nedeterminată.

Jocul libertății transcendentale nu denotă o destructurare a câmpului conștiinței, nu este marca unei schizofrenii a eului, pentru că, deși angajat în jocul aparițiilor transcendentale, subiectul nu pierde nici o clipă contactul cu realitatea, în ciuda faptului că jocul este o deviere de la realitate. Deturnarea pe care o presupune jocul este una productivă, creatoare. Creativitatea jocului constă în capacitatea de a produce noi apariții, pe baza unor reguli deja stabilite, sau de a produce reguli noi, pe baza unor sedimentări acumulate. Libertatea este, până la urmă, o modalitate de a lega într-un mod individual eul de reguli, de origine și de posibilitatea apariției.

Capacitatea de a crea este marca indubitabilă a originarității și a libertății. Creativitatea presupune a produce apariții cu totul noi, înseamnă a trece din necunoscutul anteriorității absolute în actualitate ipostaze, imagini și obiecte transcendentale. Creativitatea înseamnă a conferi acestor realități posibilitatea de a participa la sintezele temporale ale subiectului. Evident, prin această aducere în temporalitate, orice creat va fi supus morții și distrugerii. Dar, fără această finalitate asumată, nici o creație nu poate cunoaște apariția. Cunoașterea este și ea o capacitate liberă a subiectului. Trecerea din necunoscut în cunoscut înseamnă, ca și în cazul creației,

condamnarea la degradare și la uitare. Comunicarea este o altă capacitate liberă a subiectului, în care are loc trecerea de la incomprehensibil la comprehensibil, cu asumarea aceluiași risc, specific temporalității, ca nici o comunicare să nu fie pe deplin transparentă și comprehensibilă, ca nici un discurs să nu fie complet și încheiat. Și tot jocul reprezintă posibilitatea de a neantiza. Jocul este o apariție „ca și cum". Iar neantizarea din joc este o neantizare „ca și cum". Este un alt fel de îndoială – e drept, mai puțin metodică, dar mult mai productivă, fiind și creatoare. Jocul devine astfel o modalitate care face posibilă orice stare ontologică a subiecților și lucrurilor, conferindu-le stări pe care în mod natural nu le au sau atribuindu-le roluri pentru care încă nu sunt pregătiți.

Jocul liber dintre imaginația și intenționalitatea transcendentală a eului nu va reuși să epuizeze posibilitatea aparițiilor și a ipostazierilor, tocmai pentru că nu este guvernat de nici o regulă, ceea ce face din libertate o sursă a subiectivității originare. Prin urmare, nimic nu limitează numărul de ipostaze și de imagini despre sine ale eului transcendental. Orice identitate își va crea eul, orice imagine despre sine va promova, el se va recunoaște identic în toate, recunoscând în același timp și regulile de joc prin care trece de la o imagine la alta. În calitate de *eu-altul*, el poate intra în rolul „celuilalt", devenind un interlocutor sau un obiect virtual. Această schimbare de roluri, libertatea de a trece dintr-o ipostază în alta, determină comprehensiune și înțelegere din perspective noi, ceea ce deschide calea spre înțelegerea lumii. Eugen Fink consideră această idee ca având valoare directivă în înțelegerea lumii ca simbol ludic: „Interpretarea comprehensivă a jocului presupune deja o deschidere extatică asupra lumii. Pentru a înțelege *jocul*, trebuie să cunoaștem *lumea*, iar pentru a înțelege *lumea ca joc* avem nevoie de o intuiție mult mai profundă".[1] Aprofundând sensul acestei intuiții, vom constata că ea se referă la libertatea transcendentală, căreia „jocul liber" îi este doar o ipostază. Distorsionările originare îi permit să joace simultan rolurile actorului și spectatorului, având astfel acces la condiția alterității și a relativității. Iar trecerea în alt rol, în joc, presupune și asimilarea iluzionării, acceptarea irealității ca fenomen prezent și actual. Jocul cu iluziile devine astfel o parafrazare a posibilităților

---

[1] Fink, E., *Le jeu comme symbole du monde*, trad. H. Hildenbrand & A. Lindenberg, Ed. du Minuit, Paris, 1987, p. 63.

subiectivității, o prezentificare anticipativă, care este perfect reversibilă și care nu presupune nici un angajament din partea subiectului. De aici caracterul oarecum paradoxal al jocului: asumare de angajament, dar și derobare de responsabilitate.

Între libertatea transcendentală din lumea subiectivității și libertatea obiectivă din lumea fenomenală apare o analogie care poate crea uneori confuzii, prin transferurile de semnificații pe care le permite. O astfel de confuzie a stat la baza teoriei lui Schopenhauer asupra libertății, potrivit căreia ființele umane nu au de fapt libertate, pentru că orice acțiune a lor și orice intenție este predeterminată. Filosoful analizase aplicarea conceptelor libertății și cauzalității la lumea fenomenală și la cea umană, constatând că există similitudini între modurile lor de apariție. Cum acțiunea determinată prin cauze părea să aibă câștig în fața acțiunii libere, filosoful a considerat că și acțiunea subiecților este determinată la fel.

Teoriile care anulează libertatea subiectului încearcă, de fapt, să elimine subiectivitatea mistică din lumea reală, dar o elimină cu sursă cu tot, sursă care nu e alta decât subiectivitatea ontologică. Însă, pentru subiectivitatea ontologică, apariția misticismului și a magiei reprezintă o posibilitate reală, la fel ca oricare alt proces de iluzionare transcendentală. Reamintim însă că iluzionarea transcendentală reprezintă unul dintre tipurile de intenționalități fundamentale ale eului transcendental și că poate intra la rândul ei în jocul liber dintre imaginația transcendentală și intenționalitate. Suprimarea iluzionării transcendentale nu conduce numai la suprimarea libertății subiectului, ci chiar la suprimarea posibilității de apariție a „celuilalt". Iată, așadar, că libertatea este o condiție proprie și specifică *doar* subiectivității, dar numai în forma ei transcendentală, întrucât lumea fenomenală presupune apariția în sintezele temporalității și spațialității, care pentru libertatea transcendentală se traduce în apariția cauzalităților și motivațiilor, a determinărilor și contextualizărilor. Însă, în anterioritatea apariției lor, orice cauză și orice motiv sunt absolut libere, adică posibile.

Libertatea transcendentală este elementul care conferă dinamism schemei originarității subiectivității, fiind o sursă a acesteia, alături de anterioritate și sedimentare. Ea ne permite să vorbim despre „primordialitatea" și „originaritatea" subiectivității, libertatea „lucrând" doar pentru subiectivitatea originară.

2.4. SIMULACRUL ONTOLOGIC AL SUBIECTIVITĂȚII

După ce am trecut în revistă relațiile pe care le întreține subiectivitatea ontologică cu imaginația transcendentală și cu iluzia transcendentală, după ce am identificat sursele transcendentale ale subiectivității ontologice, devine tot mai evident că a discuta despre subiectivitate ca despre un concept ontologic presupune o anumită situație de simulare a „vizării" acestui obiect iluzionant, care joacă simultan mai multe roluri, care se precede pe sine și care constituie sedimentul propriei sale inactualități. Mai mult, apariția sa este incontrolabilă, capricioasă, supusă libertății unui joc al aparențelor și aparițiilor, care ne obligă să discutăm atât despre subiectivitate, cât și despre simulacrul ei, în același timp și în aceiași termeni. De aceea, în continuare vom trece la elucidarea conceptului simulacrului ontologic al subiectivității.

Conceptul introecției, introdus de C.G. Jung[1], ne permite să așezăm în rolul obiectului translatat în interiorul eului chiar eul, care devine centrul propriei sale interiorități. În discuția despre iluziile subiectivității transcendentale am putut vedea că nimic nu contrazice această operațiune, mai ales că eul însuși zace în sine, ca inconștient, ca un obiect opac, cu care subiectul trebuie să se armonizeze, pe care trebuie să și-l însușească, căruia trebuie să-i confere un sens. Translatarea eului în propria sa interioritate ca obiect mai este posibilă și datorită faptului că eul-obiect-al-eului poartă o mască, fiind mascat de structura inconștientului. Eul conștient ni se arată dezvăluindu-se din pliurile inconștientului, dar de fiecare dată ca un același actor care își scoate o nouă mască, sub care este bănuit nimeni altul decât *același* eu. Un joc de imagini în care realul și simulacrul trec unul în locul celuilalt, din iluzionarea lor apărând subiectivitatea, ca un câmp de apariții al eului. „Jucându-și" propria apariție, eul își depășește fenomenalitatea, devenind apariție „reală", conștientă atât de caracterul său ontologic, cât și de simulacrul său.

Așadar, elucidarea conceptului simulacrului ontologic, care reprezintă de fapt nucleul ontologic al subiectivității, dar și al demersului de față, ne va permite să privim cu mai multă încredere către punctul de

---

[1] *Cf.* Jung, C.G., *Tipuri psihologice*, p. 460.

convergență al drumurilor paralele pe care merg de atâta vreme filosofia *lumii* și cea a *subiectului*. Discursul filosofic a rămas multă vreme incapabil să le cuprindă pe ambele într-o aceeași paradigmă. Unicitatea presupusă de ontologie, nostalgie neascunsă a originii, care s-a manifestat de-a lungul întregii istorii a gândirii, a separat *lumea* și *eu*-l, exagerând, când de o parte, când de cealaltă, rolurile, presupunându-le, rând pe rând, primordiale.

Discursul fenomenologiei își propune să treacă dincolo de acest paralelism. Însă nu o poate face fără a demitiza nucleele profunde ale unor ontologii și fără a spulbera reveriile din care acestea își trag seva. Cu toate acestea, se poate spune, discursul fenomenologic, prin analiza tipică a reducției fenomenologice, prin *epoche*, nu rămâne mai mult decât un discurs. Un discurs între altele, e adevărat, dar singurul discurs dătător de sens și de interes emancipator, care răspunde unei nevoi actuale, nu uneia din viitor sau din trecut, singurul discurs care justifică și dă temei relației pe care o are subiectul cu timpul. Fără să atingă și fără să numească *originea*, fenomenologia poate vorbi totuși cu pertinență despre aceasta, așa cum poate vorbi cu pertinență despre *sfârșit*. Neatinse și neactualizate niciodată, absolutul originii și al finalului sunt și rămân doar mituri. De cele mai multe ori ele sunt învăluite de tăcere apăsătoare, păzită de tabuuri ancestrale, fiind declarate teribile secrete, deși se pretinde că anumiți inițiați le-ar cunoaște, însă nu le pot împărtăși decât dacă sunt dispuși să suporte consecințe dintre cele mai grave. În același timp, e bine știut că cele mai consolidate secrete sunt cele care ascund o necunoaștere.[1] Pornind de la convingerea că *originea* și *sfârșitul* nu pot fi *numite*, decât în măsura în care se diferențiază fără încetare într-un *dincoace* și *dincolo* de limitele impuse de intenționalitatea subiectivității, fenomenologia privește imposibilitatea elaborării unui mit propriu al originii și al morții ca pe o șansă de elaborare a unei „poietici a originii"[2], ca pe o șansă de elaborare a unei mitologii a morții ca întoarcere la origine. De fapt, prin relația privilegiată pe care o instituie cu timpul, discursul ontologic al subiectivității conține în referirea originară atât problema începutului, cât și a sfârșitului.

---

[1] *Cf*. Boutang, P., *Ontologie du secret*, Ed. PUF, Paris, 1973, p. 419.

[2] Richir, M., *Recherches phénoménologiques I, II, III*, p. 25.

Așa cum mitul originar însoțește orice discurs metafizic, conferindu-i aparența originii dezvăluite, prin care originea absolută devine o apariție pură pentru gândire, tot astfel simulacrul ontologic va însoți discursul fenomenologiei transcendentale, conferindu-i nu o apariție „mundană", ci o *aparență ontologică*, care simulează transcendența originii într-un timp ireprezentabil.[1] *Aparența ontologică* este o aparență dublă, aparținând atât mitului ontologic, cât și simulacrului ontologic. Dar ea se arată a fi „plasată" în anterioritatea mitului ontologic, anunțându-l și prefigurându-l. Rezultă de aici că „aparența ontologică este sursa ontologiei în măsura în care ea este aparența *nemijlocit* ontologică, adevăratul *simulacru ontologic*, sau un gen de *fantasmă* pură, ontologică, originară și nemijlocită"[2]. În felul acesta *simulacrul ontologic* se impune gândirii ca un fel de ecran care izolează *ființa*, o ascunde reflexivității directe, filtrând-o, lăsând-o să străbată doar prin ceea ce apare în ipostazele simulacrului ontologic. Reflexivitatea specifică simulacrului conferă gândirii inepuizabile resurse interogative, care pot pretinde chiar să atingă originea „în carne și oase", altfel spus, în ea însăși, dar admițând, pe tot parcursul demersului pe care îl întreprinde, că originea pe care o revendică este una de sorginte mitică.

Temeiurile fenomenologice ale apariției (ipostazei) simulacrului ontologic sunt reprezentate de deplasarea repetată a accentului intenționalității între expresia ei originară și cea derivată. În mod firesc, *intenționalitatea originară* desemnează capacitatea intenției de a fi orientată către *ceva*. Această orientare este absolut generică, neavând nici o referință. Ea ar corespunde unei vizări ontologice directe, dar fără *apariție*. Însă e mult prea dificilă, chiar imposibilă, pentru noi, o reprezentare fără apariție. De aceea, orice apariție transcendentală, chiar dacă vorbim despre una care se întemeiază pe o intenționalitate originară, este o simulare a apariției intenționale. Pentru a se putea bucura de apariție, accentul intenționalității este comutat pe *intenționalitatea derivată*, din care purced toate reprezentările noastre. Această operațiune este posibilă doar dacă eul este translatat, ca obiect, în propria-i interioritate. Este foarte adevărat că intenționalitatea născută de aici este

---

[1] *Cf. ibidem*, p. 26.

[2] *Ibidem*, p. 26.

una parazitară, pentru că exploatează intenționalitatea originară, dar fără acest parazitism originaritatea ar fi perfect transparentă, revenind la a fi „nimic", deoarece n-ar avea nimic „real" în *apariția* sa. Intenționalitatea derivată este cea care dă sens simulacrului ontologic. Glisarea în imaginea specular a apariției (ipostazei) conferă originii, fie și pentru o clipă, *apariție mundană*.

Simulacrul ontologic al subiectivității este, așadar, sursa subiectivității transcendentale și a câmpului de interogații cu referire la această subiectivitate, care *apare*, sieși și altor subiectivități, ca o ființă ce nu e numai ce apare, ca o ființă care e și ceea ce nu apare. Ascunderea în care se produce „jocul specular" al subiectivității ontologice privește *fantasma* sub care apare *ego*-ul în propriile-i *apariții* și în reflexiile sale datorate distorsiunii subiectivității transcendentale. Aparența ontologică situată în originea acestei distorsiuni este *ego*-ul, în forma apariției sale conștiente: presupoziție fundamentală conform căreia *ego*-ul este expresia unei ființe *prezente*, într-o lume *prezentă*, putând să se perceapă pe *sine* și *lumea* într-un registru unic de *apariție*.

Atracția mitică a originii, disimulată în simulacrul ontologic, ne constrânge să considerăm că inaparența originară rămâne o inaparență de principiu, care nu poate fi re-adusă la *apariție* într-o experiență posibilă. Acceptarea acestui principiu ne eliberează de copleșitoarea sarcină a trecerii în discurs a ceea ce nu poate fi discursivizat. Realizăm astfel că reflexivitatea ce ne conduce în fața subiectivității transcendentale, *ego*-ul, chiar dacă este o iluzie, o fantasmă ontologică, rămâne singura care ne permite să developăm epura simulacrului ontologic pe care-l conține. Elaborarea discursului ontologic, de fapt un anumit tip de relatare inteligibilă despre neinteligibil, se produce urmărind evoluția acestei epure. Transluciditatea specifică simulacrului ontologic, prin el străvăzându-se originea însăși, ne permite să construim o topologie în care exteriorul și interiorul comunică osmotic, fără praguri, însă într-o apariție distorsionată. Această trecere dintr-o parte în alta a fenomenului apariției transcendentale este *distorsiunea originară a aparenței*[1]. Caracteristica distorsiunii originare constă în aceea că „aparența nu ajunge niciodată să înglobeze ceea ce *pare* a îngloba și nu ajunge

[1] *Cf. ibidem*, p. 40.

niciodată să se plieze în întregime pe exteriorul a ceea ce *pare* că refulează în afara ei înseși"[1]. Raportarea la aparițiile *ego*-ului, datorate distorsionării simulacrului ontologic pe care-l reprezintă, ne permite să re-cunoaștem aceeași structură originară atât în aparența ontologică, cât și în aparițiile auto-reflectate ale acesteia. Distorsionarea ontologică a *ego*-ului este primul pas al demitizării originare a *cogito*-ului și a *lumii*. Conștiința distorsionării ontologice menține însă în continuare transluciditatea simulacrului ontologic.

Pentru ca subiectivitatea ontologică să apară în poziția privilegiată a originii, a fost nevoie ca spiritul modern să accepte „realitatea" mitică a oricărui simulacru ontologic. Abia astfel întreaga și stufoasa istorie născută din adâncirea *cogito*-ului cartezian își află justificarea. Lumea modernității este una a libertății și a individualității. Sensul culturii actuale este același. Or, lumea subiectului nu este altceva decât cultură. Natura însăși e percepută tot mai mult ca un mod cultural al *lumii*. Codurile culturale și hermeneutice ne însoțesc pretutindeni existența. Nu de puține ori, astfel de coduri funcționează ca niște mituri, ca urme sau rădăcini inexplicabile, care se insinuează în transcendența noastră, creând un *dincolo* doar din specularitatea unor simulacre. Ele sunt însă acceptate ca „realități", pentru că au sens în „lumea în care apar". Cultura libertății și a individualismului naște în mod inevitabil o specularitate, o aparență ontologică, pe care mai sus am numit-o *subiectivitate ontologică*, pentru că are sens doar „pentru noi". Apariția ei este îndreptățită, deoarece orice aparență instituită simbolic poate „juca" rolul simulacrului ontologic. Cu atât mai mult subiectivitatea. Dar până să se privească astfel pe sine, subiectivitatea ontologică s-a ipostaziat și s-a multiplicat astfel încât ea este studiată azi de un evantai întreg de științe, cărora conținutul *ego*-ului le apare în diferite instanțieri, toate la fel de îndreptățite, toate la fel de justificate, pentru că obiectul lor este acceptat la modul neproblematic: pentru ele subiectivitatea este dată.

O altă problemă pe care o mai are de înfruntat distorsiunea ontologică a subiectivității este cea a capacității limbii, de fapt a punerii în discurs, de a face distincții între extensiunile acelorași termeni. La nivelul discursului ontologic, capacitatea intensională a limbajului este redusă. Dar transluciditatea simulacrului ontologic nu implică și o

---

[1] *Ibidem*, p. 41.

transparență referențială în aceeași măsură. Opacitatea referențială, în acest caz, aparține chiar termenilor discursului în care se face referire la distorsiune, prin care este analizată și descrisă distorsiunea, pentru că intensiunea însăși se cere distorsionată spre a oferi deschidere spre sensul termenilor puși în discuție. Așadar, nu trebuie să căutăm sau să ne așteptăm la o cascadă de termeni noi în elaborarea acestui discurs, ci să fim pregătiți pentru a recepta alte sensuri sub care ne apar aceiași termeni. Un exemplu în acest sens este analiza fenomenologică pe care o face Heidegger înțelegerii *Dasein*-ului, care nu presupune o înțelegere existențială, ontică, a acestuia, ci una „existențial-impersonală"[1], pe care o înțelegem – cum altfel? – ca pe o subiectivitate originară și generică. Originaritatea *Dasein*-ului, arată Heidegger, prezintă trei „întâietăți": prima ar fi cea ontică, deoarece este determinată de existența sa; a doua este cea ontologică, deoarece în virtutea caracterului său ontologic și a originarității sale el ne permite înțelegerea și a celorlalte ființări care sunt de ordinul *Dasein*-ului; iar a treia „întâietate" se referă la faptul că *Dasein*-ul este o condiție ontic-ontologică a tuturor ontologiilor. Prin „întâietățile" de care vorbește filosoful vom înțelege distorsiunile originare ale subiectivității ontologice, pentru că atât unele, cât și celelalte sunt un reflex al originarității numai în măsura în care au o apariție. Iar aparițiile lor nu pot fi decât dintre cele care simulează apariția unei subiectivități „existențial-impersonale", la fel cum simulează și aparițiile (ipostazele) subiectivității ontologice.

Fenomenul specular al distorsiunii originare a subiectivității ontologice generează o topologie a cărei parcurgere completă presupune examinarea distorsiunii originare din câmpul subiectivității ontologice, care este distorsiunea ontologică originară a *ego*-ului, respectiv a apariției (ipostazei) *eu*-lui sau a persoanei I, apoi distorsiunea ontologică de apariție (ipostaziere) a *celuilalt*, ca distorsiune ontologică a persoanei a II-a și a *lumii* în dependență, și în sfârșit, ultima dintre ele, distorsiunea ontologică de apariție (ipostaziere) a *altuia*, ca distorsiune ontologică a persoanei a III-a și a *lumii* în independență. Putem recunoaște, în aceste ipostazieri, și modurile de apariție ale „întâietăților" *Dasein*-ului heideggerian. Aceste trei apariții transcendentale le vom analiza în continuare.

---

[1] Heidegger, M., *Ființă și timp*, trad. D. Tilinca, M. Arman, Ed. Jurnalul Literar, București, 1994, p. 34.

2.4.1. Distorsiunea ontologică a *eului*

La Descartes, fenomenalitatea *ego*-ului este sufletul. El reprezintă statutul persoanei individuale, suferind încă de-o ciudată și neînțeleasă legătură cu corpul, un eu captiv într-o fenomenalitate mecanică. Cartezianismul consideră că subiectul nu este accesibil decât prin *cogito*. *Ego*-ul degajat de cartezianism a ajuns la deplină maturitate când filosofiile idealismului transcendental au izolat din noianul de semnificații *eu*-l, pe care l-au „stabilizat" conceptual, conferindu-i mai mult decât statutul cuvenit unui termen filosofic. O primă distanțare de viziunea carteziană o reperăm la Locke (*Eseu asupra intelectului omenesc*), care considera sufletul o *tabula rasa*, pe care se înscriu ideile din afară. Dar Locke nu este preocupat de cunoașterea *eu*-lui, ci de manifestările acestuia, reușind să arate că este posibilă o cale de acces spre *eu* și din afara lui, dinspre lume, prin studiul conduitelor și al atitudinilor subiectului. O astfel de psihogeneză a cunoștințelor stă la baza psihologiei moderne.

Psihicul, așa cum îl înțelege psihologia, este o distorsiune distinctă, de ordin fenomenal, de această dată, a *ego*-ului. Caracteristica ei dominantă este realitatea pe care o conferă apariției fenomenale a *eu*-lui. Această realitate a fost numită „conștiință", dar termenul a primit conținuturi dintre cele mai variate. Pentru Th. Ribot conștiința este un flux de senzații, idei, voliții, sentimente. Pentru H. Bergson ea este tot un flux, dar unul care nu permite decuparea unor stări sau evenimente, pentru că este o funcție de timp. F. Brentano consideră conștiința o relație, o orientare spre ceva, posibilitatea pură de constituire a acelui discurs care descrie fenomenele așa cum apar ele, fără să se preocupe de originea și cauza lor. W. James consideră conștiința doar un epifenomen, un produs secundar al discursului. Realismul care impregnează psihologia, oricare ar fi ea, lasă în afara preocupărilor sale simbolismul *eu*-lui, subiectivitatea ce însoțește toate fenomenele pe care le descrie. Subiectivul și obiectivul reprezintă în psihologie termenii unei distincții de ordin funcțional, și nu ontologic. Pentru psihologie „eu"-l nu este decât o regiune a cunoașterii. De aceea, distorsiunea ontologică a *eu*-lui creează două regiuni, în centrul cărora se găsește, de o parte, „eu"-l natural (care trăiește și este expresia activității sale mundane), și de cealaltă, „*eu*"-l spectator (care privește cum trăiește el însuși, deschizând astfel, destul de timid totuși, o fereastră spre nivelul transcendental).

Psihanaliza, prin S. Freud, a creat o altă breșă către originea mitică și misterioasă a *eu*-lui. La început Freud și-a propus să ofere o interpretare unitară a psihicului, atât în formele sale normale, cât mai ales în cele destructurate, considerând că motivul destructurării psihice trebuie căutat în chiar structura ascunsă a acestuia. De aceea Freud a presupus existența unor niveluri mai adânci ale *eu*-lui, responsabile de aparențele acestuia, pe care a încercat să le atingă. Pentru început, a suprimat distincțiile ce se făceau în câmpul conștiinței între rațional și irațional. Analizând relația dintre eu și individ, a constatat că este vorba de una privilegiată, în care ambiguitatea termenilor nu aparține decât dificultăților de a numi interioritatea. El va privi *eu*-l ca un obiect născut din proiecțiile interne ale unor structuri ce trădează o topică mai profundă și mai diversă. Topica freudiană a *eu*-lui este ierarhică și este dominată de „supraeu", căruia îi urmează „eul" (care înglobează conștientul și preconștientul), iar baza acestei piramide trietajate se sprijină pe „sine". Chiar dacă această iluminare a teritoriilor profunde ale subiectului elucidează o parte dintre întrebările cu care psihanaliza asaltează subiectivitatea, *eu*-l este definit mai degrabă ca o formațiune de frontieră, căci „sinele" este parțial preconștient, parțial inconștient, iar „supraeul" este situat și el, cu destulă imprecizie, între conștient și inconștient. Fără să vrea, chiar atunci când îl ilumineză, psihanaliza reașază aura mitică în jurul subiectului.

Ceea ce ne interesează aici este aspectul potrivit căruia, conform teoriilor psihanalizei, „eul" este o parte a „sinelui", diferențiată din acesta sub presiunea experienței externe. O astfel de generare a „eului" ne permite să ne gândim la construcția *lumii* subiectului în conformitate cu o matrice generativă în care prevalează elemente ce aparțin când exteriorității, când interiorității. Atunci când se vorbește despre manipularea obiectelor „cu puterea gândului", sau despre „apariția presentimentelor", „năruirea unui ideal" sau „modificarea unei senzații", se dă de fapt expresie unor transferuri de acest gen între cele două regiuni. Altă posibilitate pe care o deschide teoria genezei „eului" pornind de la constrângerile lumii externe este deducerea lui urmând calea experienței, procedeu experimentat cu destul curaj încă de către Descartes. În altă ordine de idei, psihanaliza consideră „eul" drept o proiecție mentală a suprafeței corpului, care reprezintă și suprafața aparatului mental. În acest

fel „corpul nostru“ devine „corpul eului nostru“, dobândind o primă relație stabilă, reală și „tare“ cu lumea.

O sintagmă folosită pentru prima oară de către J. Lacan[1] – „stadiul oglinzii“ –, cu referire la constituirea celei dintâi schițe a „eului“, este foarte apropiată de ideea specularității originare din care ia naștere apariția transcendentală a *eu*-lui. „Stadiul oglinzii“ desemnează procesul de auto-identificare imaginară. În același timp, pentru imaginarul transcendental, auto-identificarea reprezintă o sursă continuă a oglindirii și inversării raporturilor „eului“ cu lumea și cu „sinele“. În „stadiul oglinzii“, ca și în procesul de auto-identificare, rolul dintre „simulacru“ și „sursă“ se schimbă continuu. Imaginea „reflectată“ în conștiință ne oferă pentru prima dată ideea corpului propriu, precum și a unei identități ciudate și stranii între „eu“ și „mine“, între „mine“ și „corp“. Tot specularitatea este cea care se constituie în sursă a situării „eului“ în lume, ca într-un mediu complet, înconjurător, în care imaginile prezintă remanență, stabilitate, chiar și atunci când nu sunt privite, când nu sunt „de față“; lumea, concepută ca „ceea ce ne înconjoară chiar și atunci când noi nu o vedem“, devine ea însăși principala sursă a iluziei continuității și omogenității existenței universale, deși nu este decât o simulare a auto-identificării *eu*-lui. Urmând modelul acestei remanențe, subiectul consideră „eul“ ca o prezență chiar în lipsa conștientizării lui acute, ca o prezență garantată. Subiectul se confundă cu imaginea lui și în același timp se alienează în ea. Abandonul *eu*-lui în „conștiința propriului eu“ este mascat de apariția „eului“ sub forma persoanei I, până într-atât încât ajunge să se ignore și să nu se mai recunoască în ea ca *eu*, ci doar ca imagine a propriului „eu“.

Lacan consideră că „eul“ se constituie la intersecția unor câmpuri majore: imaginarul, simbolicul, realul, care în zonele lor de intersecție determină sensul, semnificația, semnificarea (respectiv discursul sau limbajul). Când toate cele trei imagini oglindite ale *eu*-lui se suprapun, putem vorbi despre constituirea „eului“. Astfel „eul“ rezultă ca un produs al diferențierii progresive a „sinelui“ în urma influenței realității, imaginarului și simbolicului. Pentru a marca distincția dintre *ego* și

---

[1] *Cf.* Rodinensco, E., *De la Sigmund Freud la Jacques Lacan. Istoria psihanalizei în Franța*, p. 109; Laplanche, J. & Pontalis, J.-B., *Vocabularul psihanalizei*, p. 410.

au-delà de l'ego („subiectul care vorbește" ca un „dincolo" al *ego*-ului), Lacan insistă pentru folosirea a doi termeni, și anume **mine**-le (*le moi*) și **eu**-l (*le je*), pe unul desemnându-l drept „eul imaginat" de subiect, iar pe celălalt, drept „eul inconștientului". Așadar, „eul" nu este niciodată întreg, el se sustrage propriei vizări și analize, nelăsându-se prins și nici surprins într-o singură ipostază. Această reflectare a subiectului în două imagini simultane Lacan o numește „subversiunea subiectului".[1] Asupra aceleiași probleme s-a pronunțat și Henri Ey.[2] Ey definește **mine**-le drept un subiect al experienței care nu se suprapune cu câmpul conștiinței. Deși înrădăcinat în realitate, el nu se dezvăluie pe deplin decât în reflecție, prezentându-se ca istoricitatea persoanei. Proprietatea conștiinței de sine, în istoricitatea specifică ființei, de a se auto-identifica, constituie esența recognoscibilă a subiectivității. În cazurile patologice, în care se produc disfuncții ale subiectivității, cei afectați rămân conștienți în sensul vigilenței, dar nu și în al lucidității. Ei nu își posedă subiectivitatea și nici nu au acces la ea. **Mine**-le lor nu le aparține, este liber, la dispoziția impulsurilor simulacrului ontologic al subiectivității, dar se găsește încă în câmpul subiectivității ontologice.

Indiferent dacă „eul inconștientului" reprezintă zona de refulări a limbajului, un adevăr refulat sau o rădăcină a realității – o problemă în discuție care rămâne de rezolvat pentru teoreticienii psihanalizei –, noi recunoaștem aici, de fiecare dată, prezența distorsiunii originare a *ego*-ului, care nu poate avea apariție fără a lăsa în ascundere o parte a lui. Specularitatea pe care o prezintă *ego*-ul în fenomenul distorsiunii sale originare nu este nici pe departe un alt nume al replicării. Întotdeauna distorsiunea ascunde ceva, dar și prezintă ceva.

Din punctul de vedere al ontologiei subiectivității, „eul" astfel constituit nu este decât un simulacru, dar un simulacru care se bucură de *apariție* și singurul care are valoare operatorie, reorientată spre realitatea câmpului subiectivității. El reprezintă singura apariție la care avem acces și singurul element ontic al momentului originar. În calitate de sursă originară a subiectivității, *ego*-ul nu e numai universalitate absolută, o deschidere și o posibilitate absolută, ci și un fiind situat în această deschidere.

---

[1] Rodinensco, E., *op. cit.,* p. 222.

[2] *Cf.* Ey, H., *Conștiința*, pp. 231-245.

Heidegger a fost cel care a arătat că ființei pre-ontologice a *Dasein*-ului îi este caracteristic faptul de a se înțelege pe sine ca ființă, de a se revela sieși în urma interogației teoretice explicite la care se supune despre ființa ființării: „*Dasein*-ul se înțelege pe sine însuși din existența sa, într-o posibilitate a lui însuși de a fi el însuși sau de a nu fi el însuși".[1] A presupune un *Eu* absolut, cum au făcut filosofiile idealismului transcendental, înseamnă a rata dimensiunea ontologică a subiectivității *ego*-ului, sau a *Dasein*-ului[2]. Subiectivitatea ontologizată a *ego*-ului, care nu e „nici lucru, nici substanță, nici obiect"[3], în ceea ce este persoana I (prima mască pe care o dezvăluie sau pe care și-o pune *ego*-ul), reprezintă anticipațiile experienței reificate ale subiectivității ontologice, pe care *eu*-l le proiectează în *lume* și care îi permit astfel să se recunoască în forma „eului" ca într-a unui obiect al lumii reale. Caracteristica fundamentală a *Dasein*-ului e aceea de „a-fi-în-lume", fapt ce pune în mod nemijlocit problema ontologică pentru acesta, sub forma eului, locatarul propriei existențe.

Subiectul, în forma conștiinței de sine, nu se poate constitui în propriul său obiect, întrucât conștiința, deși reprezintă pentru sine o existență constituită, rămâne o realitate dinamică și non-transcendentă, ca poate fi chiar un neant. Pentru a se putea constitui ca obiect, eul declanșează mecanismele imaginării și iluzionării transcendentale pentru a se ipostazia în forma ego-ului, care va constitui obiectul real, transcendental, al subiectului. În același timp, el se translatează în propria-i interioritate, devenind iluzia ce însoțește permanent subiectul. Eul devine o co-prezență a *ego*-ului. Cu acest obiect specular, distorsionat – eul din interiorul eului – operează conștiința de sine când se reprezintă. Dar acest obiect prezintă tentații metafizice considerabile, cărora de multe ori filosofia le-a dat curs, ipostaziindu-l în forma Eului idealismului transcendental.

În fond, co-prezența eului este una falsă, iluzorie, dacă e să o judecăm din perspectiva actualității *eu*-lui și a actualității *mine*-lui. *Mine*-le și *eu*-l nu sunt într-o co-prezență conștientă clipă de clipă. Conștiința

---

[1] Heidegger, M., *Ființă și timp*, p. 33.

[2] *Cf. ibidem*, p. 61.

[3] *Ibidem*, p. 63.

co-prezenței este una în care este supus distorsionării, prin intermediul unei iluzionări transcendentale, însuși sensul prezenței, al actualității. Pentru a deveni co-prezent *eu*-lui, *mine*-le se proiectează într-un timp în care își este *sieși* prezent, altul decât cel în care se află, adică se distanțează de propriul său timp, pentru a coincide cu *eu*-l. Această distanțare este însă o ieșire din timp, o ieșire din modurile temporalității. Putem spune că însăși co-prezența este o ieșire din modurile temporalității. Dar această ieșire este posibilă întrucât co-prezența aparține anteriorității transcendentale, una dintre sursele subiectivității ontologice.

Ego-ul nu se poate percepe pe sine nemijlocit, fără să se transforme într-un obiect, exterior sieși. Această transformare reprezintă prima lui distorsiune, pentru că eu-l nu se transformă din ceva în altceva, ci doar își modifică modul său de apariție în câmpul subiectivității. Obiectul în care se proiectează *ego*-ul, oglindindu-se, conferindu-și apariție, este *eu*-l. Atât doar că această apariție este o aparență de principiu, *eu*-l nefiind altceva decât o imagine distorsionată, într-o oglindă care continuă, nu întoarce imaginea obiectului pe care-l reflectă, un simulacru al originii pe care o simulează. Însă altfel *ego*-ul nu ar avea posibilitatea de a evada din coconul mitic în care a apărut și care îl face impenetrabil. Ipostaziind originea în aparența sa, *eu*-l ne apare ca prima distorsiune originară a *ego*-ului. Discursurile care s-au cristalizat și care se poartă în jurul acestui concept, prin disciplinele științifice pe care le-au construit, reprezintă tot atâtea forme de recunoaștere a valorii ontologice a acestei distorsiuni originare.

2.4.2. Distorsiunea ontologică a *celuilalt*

Raționamentul analogic în urma căruia obținem conceptul „celuilalt" reprezintă o soluție raționalistă și intelectualistă dată problemei privind posibilitatea de existență a „celuilalt". Pentru că problema filosofică pe care o ridică conceptul „celuilalt" vizează nu modul de deducere a lui, ci mai ales posibilitatea de existență a celuilalt ca subiect, așa cum și este conceput. În bună măsură, teza rațională a admiterii existenței „celuilalt", ca a unui dat ontic alături de existența eului, nu este decât o modalitate de punere la adăpost de eventualele acuzații de solipsism pe care riscă să le primească orice filosofie care se

ocupă de *ego* sau de câmpul subiectivității ontologice, însă nu reprezintă în nici un caz o rezolvare satisfăcătoare a problemei.

„Celălalt" este enigmatic nu doar prin faptul existenței sale, ci și prin acela al comprehensiunii sale, pentru că „celălalt" nu este perceput ca un „obiect asemenea", nici ca o „alcătuire asemenea", nici ca un „eu asemenea", toate aceste asemănări sunt lipsite chiar de elementele asemănării, pentru că eul rămâne o unicitate absolută, concepută ca atare și care nu admite dubluri. Tocmai pentru că este radical diferit, el este și primul pericol al oricărui subiect, este prima amenințare la adresa subiectivității, dar și cea mai nemijlocită înțelegere. Existența „celuilalt" este o certitudine nemijlocită, deoarece apariția sa în câmpul conștiinței este o apariție spontană și o amenințare totodată, care nu are nevoie de nici o probă ontologică. Apariția „celuilalt" este o certitudine vie, trăită și mereu prezentă, nu doar în forma amenințării, ci și în cea a salvării, a înțelegerii, a contopirii, a iubirii. Comprehensiunea acestei apariții își găsește exprimarea atât în limbaj, cât și în acțiune, acoperind o gamă foarte largă, de la ură până la iubire.

Apariția „celuilalt" în câmpul conștiinței conferă un sentiment originar de co-existență, ca o dovadă originară a inserției subiectivității proprii într-o evanescență de subiectivități. Prezența „celuilalt" este semnul comunității și solidarității, dar și al amenințării și al propriei aneantizări. „Celălalt" nu este doar un concept, pentru că singularitatea sa inefabilă nu poate fi transpusă în cuvinte, singularitatea sa este conținutul și trăirea sentimentului unicității co-prezenței simultan comprehensive, o sinteză transcendentală în care conceptele sunt sudate în cel mai înalt grad, în care există omogenitate totală, de unde și posibilitatea amenințării și a atracției germinale pe care o are această sinteză. Celălalt nu apare decât în co-prezență, dar de această dată co-prezența nu mai este o condiție a sintezei transcendentale, ci un fapt real al existenței. Prezența „celuilalt" este, simultan, și co-prezență a unui eu-altul care este comprehensibil în ciuda faptului că nu poate fi translatat în câmpul propriei subiectivități.

Condiția apariției „celuilalt" este reprezentată de posibilitatea privirii. „Celălalt" trebuie să fie în câmpul privirii, pentru a avea apariție. În lipsa acestei condiții, „celălalt" rămâne doar o imagine posibilă, dar nu prezentă. Pentru a fi, „celălalt" trebuie să fie privit. Dincolo de

fenomenul optic, posibilitatea de a-l privi denotă prezența și existența sa. Privirea, spune Sartre, nu privește ochii celuilalt, ci chiar privirea lui. Ea este expresia intenționalității în act, a intenționalității care recunoaște în privirea „celuilalt" capacitatea sa de a avea intenționalitate. Privirea este confirmarea onticității, a faptului recunoașterii existenței subiectivității „celuilalt" și a acceptării sau neacceptării uzurpării unicității proprii. Pentru a fi tolerabil, actul privirii trebuie să fie deturnat. De aceea, privirea nu se oprește doar asupra privirii celuilalt, ci și asupra detaliilor neimportante, convenționale, ale apariției „celuilalt", pentru că nu îi poate transfera intenționalitatea subiectivității sale și nici nu poate prelua intenționalitatea subiectivității celeilalte.

Apariția „celuilalt" este posibilă ca urmare a unei alte distorsiuni ontologice pe care o parcurge ego-ul, în care specularitatea nu mai este însoțită și de translatarea obiectului pus să joace rolul persoanei eului. În această distorsiune, eul se „oglindește" simulând un eu-altul, recunoscând în „altul" un „eu" asemănător sieși, fără a fi identic sieși, ci doar asemenea.

O prefigurare a apariției „celuilalt" există chiar la Fichte, care consideră că „celălalt" apare cu necesitate, ca urmare a alienării fundamentale în care se află ființa: „Nici o ființă liberă nu ajunge la conștiința de sine fără a ajunge la conștiința existenței altor ființe asemănătoare".[1] Fichte rezolva problema apariției lui „tu" – „celălalt" – în sinteza originară a conștiinței de sine. Filosoful german concepea alteritatea pe care o reprezintă celălalt ca pe o sinteză între „acela" și „eu", ca pe o proiecție externă a eului care se vede pe sine în afara sa, ca Eu care este „tu"[2]. Dar el nu a continuat investigațiile pe direcția deschisă de această sinteză, deoarece era mai interesat de Eul în genere, de non-obiectivitatea acestui concept, și mai puțin de fenomenul de apariție a persoanei, mai ales că este vorba despre persoana a II-a. Fichte a avut în vedere doar egoitatea din persoana a II-a, pe care o considera activitate de revenire, de redescoperire de sine a subiectului, obiectivitatea pură a subiectului, pe care însă nu o mai concepea și ca expresie fenomenală a unei existențe în fapt, diferită fundamental de existența subiectului.

---

[1] Fichte, J.G., *Doctrina științei*, p. 265.

[2] *Ibidem*, p. 93.

Oarecum, Fichte avea dreptate. În puritatea sa, celălalt reprezintă un obstacol pentru gândire, întrucât *eu*-l celuilalt apare eului ca o altă ființă pentru care se pune problema existenței, dar într-un mod necunoscut, deoarece, după cum am văzut, distorsiunea originară a subiectivității nu dislocă *eu*-l din centrul *lumii* pe care o locuiește și o generează. Implicând o altă existență decât a sa, eul trebuie să depășească obstacolul impus de limitele câmpului subiectivității ontologice și să parcurgă a doua distorsiune ontologică, aceea în care *ego*-ul implică un eu-altul, altul decât el însuși.

Acest lucru este posibil pentru că subiectivitatea ontologică nu se mulțumește și nu se poate mulțumi cu o singură apariție, fie ea transcendentală sau mundană, din cauza specularității proprii. „Jocul" continuu dintre imaginație și reprezentare, în care *eu*-l intervine ca autor, dar și ca obiect, sub forma „eului", furnizează apariții (ipostaze) nelimitate ale eului, care sunt, din perspectiva subiectivității ontologice, tot atâtea simulacre ontologice. În simulacrul ontologic al persoanei a II-a, *tu* nu apare ca o apariție cu totul opusă sau distinctă de *eu*. *Tu* este și o modalitate de completare a ipostazelor *eu*-lui. Pentru Lacan, „stadiul oglinzii" desemnează și apariția ideii propriei unități corporale ca o imagine pe care o avem despre unitatea corporală a *celuilalt*. Iar constituirea „eului" ca un „eu-altul" implică cu necesitate prezența „celuilalt", care este percepută ca apariție a unui *alter-ego*. Chiar dacă asimilarea apariției în câmpul subiectivității a unui *alter-ego* ar presupune o evadare din sine a *ego*-ului, subiectivitatea ontologică se recunoaște în orice subiect, în orice „celălalt", ca un „eu-altul". Prin urmare, *alter-ego* este, ca obiect al câmpului subiectivității transcendentale, similarul unui *ego*, rămânând la rândul său o unicitate, deoarece i se concede faptul că se găsește dintru început în registrul aceleiași subiectivități transcendentale și funcționează „ca și cum" ar fi *eu*.

De fapt, cel care transformă ipostazele *eu*-lui, fiind prins cu totul în „jocul liber" al aparițiilor transcendentale, e *ego*-ul. Dar *eu*-l nu se auto-identifică numai prin reducție transcendentală, făcând apel de fiecare dată la experiența fundamentală a fenomenologiei, ci și apelând la mecanismele de auto-identificare dobândite pe calea cunoașterii non-transcendentale. Experimentul Millikan[1] a dovedit că nu ne putem

---

[1] *Cf.* Dennett, D.C., *Tipuri mentale*, trad. H. Pârlog, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 133.

re-cunoaște prin intermediul unui singur sistem de identificare. Doar imaginea din oglindă nu e suficientă pentru a recunoaște imaginea ce ne reprezintă pe *noi înșine*. Nu este suficientă nici măcar o poză care ne reprezintă. Incapacitatea aceasta este derivată din facultatea de cunoaștere. Studii clinice au arătat că există situații în care „eul" se recunoaște pe sine, dar nu știe că este același „eu", cel dintr-o instanță anterioară. Sau, mai bine zis, „eul" nu se recunoaște decât atunci când face apel la mecanismele de identificare a subiectivității originare. Iar reușita recunoașterii este garantată de, paradoxal, ratarea acestui demers. Dacă eul s-ar recunoaște în ego-ul originar, ar trebui să admitem că fiecare eu este o origine. Ceea ce nu e chiar neadevărat, doar că este vorba despre o origine fenomenală, o origine a unui câmp de apariții, prezențe și actualizări, a unui câmp al conștiinței. Dar, fără ratarea acestui demers, discursul ontologic nu ar fi posibil, pentru că n-ar mai exista distanță între câmpul existenței și existența ca atare. Continuitatea de identificare este posibilă doar în prezența unei rupturi ontologice. Mecanismele identificării de durată, așa-zisa „conștiință de sine", care pare a funcționa ca un fenomen suplimentar al conștiinței, n-ar mai fi operabile în cazul unei identificări fără rest între subiectivitatea originară și ego-ul afectat de procesul distorsiunii ontologice. Din punct de vedere teoretic, procesul este asemănător reducției fenomenologice, dar în cazul acesteia, dat fiind că funcționează „conștiința de sine", ea nefiind afectată, reducția fenomenologică urmărește să extragă sensul din experiența suspendării lumii, pe când în cazul afectării „conștiinței de sine" scopul suspendării lumii este acela al auto-identificării, al ajungerii – repetate pentru a câta oară? – la „eu". Pe de altă parte, se poate întâmpla ca „eul" să nu se recunoască, deși știe că este „el însuși". În astfel de cazuri el păstrează intacte mecanismele identității de durată, dar cea mai slabă distorsiune a imaginii furnizate de către acestea îi creează probleme, nemaiputând să o integreze „conștiinței de sine". Se poate spune că de această dată „conștiința de sine" este autosuficientă, dar și independentă de *eu*. Cazurile de dedublare a personalității, de destructurare a câmpului conștiinței, ilustrează aceste situații.

Ne întrebăm, atunci, cum este posibilă o învestire externă a „eului", pe care acesta să o recunoască ca fiind validă și în același timp imperioasă, fără a fi totuși maladivă? Bineînțeles că este vorba de o stratagemă de

identitate: proiectarea „eului" în „celălalt", care este învestit cu funcția unui *alter-ego* (la Husserl *alter-ego* nu reprezintă o intropatie, ci o structură subiectivă cu totul originară care figurează printre modalitățile fundamentale ale subiectivității[1]), al cărui mod de apariție mundană este „tu", pronumele persoanei a II-a. *Celălalt* este în primul rând o imagine transcendentală a *eu*-lui. *Tu* e propriul *eu* văzut ca fiind în afara „eului", o imagine dislocată și deplasată din centrul originarității, o imagine distorsionată în care subiectivitatea originară nu mai conține *eu*-l. *Eu*-l transferă originaritatea pe care o investise până atunci în *ego*, în *celălalt*, ca într-o alteritate absolută, această alienare fiind în același timp și sursa recunoașterii celuilalt ca *alter-ego*.

Imaginea reflectată, ca și imaginea transcendentală reflectată despre noi înșine, ne deschide spre universul *celuilalt*, făcându-ne în același timp ființe care contează pentru ele însele. *Celălalt* nu este numai un obiect între alte obiecte ale *lumii*, care doar se oferă comprehensiunii, sau care apare ca agent al inter-locuției. Apariția *celuilalt* în *lume*, sub forma lui „tu", este și o chestiune de credință: pur și simplu cred că „tu" poți să exiști așa cum exist și „eu" și că mă înțelegi așa cum te înțeleg.[2] În fondul ei, această credință nu are nimic rațional, pentru că statutul de eu-altul este acordat „celuilalt" încă din momentul în care el apare, din momentul în care el devine prezent, este în fața eu-lui. Simpla sa apariție este suficientă pentru a-l recunoaște ca *tu*. Acest statut ontologic este retras doar atunci când re-cunoașterea reciprocă nu se produce. În cazurile de destructurare a conștiinței, în care comunicarea și co-prezența devin imposibile, în care intenționalitatea celuilalt nu se îndreaptă în mod vădit către intenționalitatea mea, apelul „tu" nu mai are sens, pentru că nu are cine să-i răspundă. Pentru apariția categoriei ontologice a „celuilalt" în câmpul subiectivității, este necesară și suficientă prezența feței[3] sale. Teama sau atracția manifestată la apariția unui chip hidos sau angelic nu este trezită de presupunerea unei acțiuni pe care „celălalt" ar putea-o exercita asupra mea, ci de recunoașterea în imaginea semenului

---

[1] *Cf.* Patoèka, J., *Qu'est-ce que la phénoménologie?,* trad. E. Abrams, Ed. Jérome Millon, Grenoble, 1988, p. 119.

[2] *Cf.* Dennett, D.C., *op. cit.*, p. 16.

[3] *Cf.* Levinas, E., *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 151 și urm.

a potențialității care zace în distorsionarea propriei subiectivități. Recunoașterea în hidoșenia celuilalt devine traumatizantă[1], provoacă repulsie și respingere, respingere care este adresată propriei potențialități, așa cum o apariție angelică provoacă atracție pentru că este o aspirație a propriei potențialități. Chipul celuilalt nu ne apare la distanța la care se află, nici fizică, nici ontologică – pentru că în fapt este imposibilă transfigurarea expresiei eului astfel încât, o dată transfigurat, să nu se accepte, oricât de neplăcută i-ar fi imaginea pe care o capătă; el ne apare în distanța conștiinței pe care o avem referitoare la mecanismul de specularitate al eului. *Celălalt* este „înțeles" ca un eu-altul, cu un simulacru independent și imposibil de translatat ca obiect în câmpul subiectivității proprii, radical diferit și totuși comprehensibil. Înțelegerea „celuilalt" se datorează capacității de imaginare și de iluzionare transcendentală.

Relația cu *celălalt* este și calea de început a cunoașterii. Prin această relație, persoana I, „eul", garantează cunoașterii fundalul unic și re-productiv al *lumii* ipostaziate în obiecte care pot deveni oricând proiecții ale subiectivității. Recurența cunoașterii și a reprezentării, verificate prin interogarea *celuilalt* și prin aderența manifestată de *celălalt* la problematica în discuție, reprezintă o garanție de soliditate a sintezei aperceptive specifice subiectivității.[2] Pentru Jan Patoèka[3], interpelantul și interpelatul – respectiv dialogul dintre „eu" și „tu" – se găsesc în același centru originar al subiectivității, dându-și relief unul altuia. Recursul la formele comunicării vine să consolideze o dată mai mult realitatea acestei relații, pentru că prin comunicare *lumea mea* și *lumea celuilalt* interferează atât timp cât comunicarea persistă. Ea este primul reflex al intersubiectivității, pentru că lasă deschisă participarea eului la câmpul fenomenal al subiectivității unui alt subiect. Relația dintre „eu" și „tu" este o relație ontologică, pentru că ea duce la reprezentarea „de sine" și a „celuilalt" în două *ego*-uri care se recunosc ca atare. „Tu" devine dovada vie și irevocabilă a *prezenței* nemijlocite. *Celălalt* se dezvăluie *eu*-lui ca o reprezentare derivată, o distorsionare

---

1 *Cf.* Sartre, J.-P., *Psihologia emoției*, p. 79.

2 *Cf.* Levinas, E., *op. cit.*, p. 179.

3 *Cf.* Patoèka, J., *op. cit.*, p. 58.

de gradul al doilea, a subiectivității originare, la care „eul" are un acces direct, nemijlocit, prin limbaj și comunicare.[1]

2.4.3. Distorsiunea ontologică a *altuia*

Dacă pentru apariția „celuilalt" este nevoie de prezența în fapt a unui eu-altul, apariția „*altuia*" nu mai presupune prezența în fapt, fiind suficientă evocarea prezenței unui eu-altul. Altfel spus, *altul* este apariția în absență a unui eu, ca prezență a obiectului exterior.

Orientată spre lumea reală, spre mundaneitate, subiectivitatea se trăiește, se percepe pe sine în interiorul acesteia ca pe un mit, acordându-și rolul întemeietor, originar al câmpului fenomenal pe care-l girează, al lumii, iar atunci când se orientează spre interior se trăiește, se vizează, se percepe ca o realitate nemijlocită. Această situație este urmarea faptului că în reducția fenomenologică a *eu*-lui se găsește expresia libertății absolute a subiectului, care se poate reprezenta pe sine în orice ipostază.

Pentru anularea singularității, eu-l se poate contempla pe sine, re-cunoscându-se nu doar în prezența actuală a unui eu-altul, ci și în prezența evocată a unui eu-altul. Recunoașterea *altuia* reprezintă ipostazierea eu-lui în *altul*, o idee ce apăruse deja la Hegel[2]. Cea de-a treia ipostază despre care vorbim aici, a persoanei a III-a, mijlocește recunoașterea eului ca element ce aparține câmpului fenomenal în care apare, a eului ca obiect al lumii. Ipostazierea în *altul* reprezintă certitudinea apartenenței la o esență comună, accesul la o identitate comună, chiar și pentru *mine*. În specularitatea sa, eu-l comunică cu sine ca și cu un *tu*, dar se referă la sine, proiectându-se în modurile temporalității, ca la un *altul*. Co-municarea presupune co-prezența, situație ce își găsește exemplul în convorbirile cu sine pe care le poartă eul, dar propriul trecut sau viitorul eului reprezintă tot atâtea posibilități de apariție ale eului ca *altul*.

Așa-zisa investigare a „conștiinței de sine" a subiectului este, cum spuneam mai sus, o stratagemă pentru formularea și testarea ipotezelor cu privire la cunoașterea și recunoașterea intenționalității „celorlalți". În punctul nodal al acestei ultime distorsiuni a *eu*-lui se află sursa tuturor

---

[1] *Cf.* Levinas, E., *op. cit.*, p. 19.

[2] *Cf.* Hegel, G.W.F., *Filosofia spiritului*, p. 209.

cunoașterilor pe care le putem avea despre „ceilalți", ca despre o „lume de subiectivități" în care trăim. Orice experiență trebuie să fie experiența unui subiect. Orice *lume* este rezultatul constituirii unui câmp fenomenal și de experiențe ale unui subiect. „Alții" ne apar ca obiecte ale „lumii", la fel cum ne apar toate celelalte lucruri ale ei. Simulacrul ontologic al subiectivității în care *eul* se distorsionează ipostaziindu-se într-o apariție a cărei prezență este doar evocată conduce la obiectivarea și reificarea sa, la trecerea sa în afara câmpului propriu-zis al eului, devenind o exterioritate obiectivată.

Prin ipostazierea în *el*, a treia imagine (ipostază) distorsionată a subiectivității originare, *eu*-l își asumă exterioritatea. Dar în această asumare exterioritatea depășește dihotomia „eu"/„tu", mai ales că orice „tu" joacă un rol exterior dublu, putând deveni oricând un „el". Stabilitatea ontologică a simulacrului persoanei a II-a este mai slabă decât cea a „eului", dar nu mai slabă decât a simulacrului ontologic al persoanei a III-a, „el", care, beneficiind de tranzitivitatea redirectivă a discursului, se poate transforma la rândul lui în „tu", sau chiar într-un „el" impersonal. *El* ne apare a fi angajat numai prin referirile pe care le provoacă, fără să participe și fără să comunice. Însă *altul* poate oricând să-și asume discursul susținut între „eu" și „tu". Intervenția lui devine semnul incontestabil al prezenței sale. „El" este martorul, angajat sau neangajat, dar mai ales martorul prezent al co-prezenței în care se află *eu* și *tu*. Situația lui, ca virtuală posibilitate, îl face un obiect transcendental particular în orizontul *ego*-ului. Acest tip de apariție simulată a subiectivității contează ca o ipostaziere a dezangajării *eu*-lui în raport cu „ceilalți". Dacă în „tu" eul se recunoștea pe sine ca un *subiect angajat* în lume, în „el" eul se recunoaște doar ca un *obiect prezent* în propriul câmp fenomenal, față de care poate adopta și o atitudine pasivă. *El* este un obiect al lumii subiectului asupra căruia se poate opera cu toate uneltele exteriorității. *El* nu intră în comunicare, ci este subiect al comunicării. Dar, atunci când își asumă comunicarea, *altul* se transformă în *celălalt*, *el* devine *tu*, participant co-prezent, nu doar prezent.

Fenomenul de simulare a persoanei a III-a poate fi identificat în toate judecățile în care se susține că un subiect capabil de cogitare, adică susceptibil de *ego*, înțelege să facă o atribuire de genul: „El crede cutare lucru". O astfel de judecată este valabilă și poate fi acceptată numai dacă

persoana la care se face referire, persoana a III-a, poate fi presupusă în situația persoanei I, a *ego*-ului, sau invers, în situația în care *ego*-ul se poate proiecta pe sine în persoana a III-a. Fapt ce înseamnă că pot exista circumstanțe în care persoana a III-a poate gândi astfel încât să denote o asemănare cu ceea ce gândește persoana I. Prin urmare, „conștiința de sine" poate oricând să devină parte a unei realități străine *eului*, în care acesta să nu se mai recunoască sau să aibă sentimentul că nu-i aparține.

Desemnarea identică, prin pronumele persoanei a III-a, cu cea folosită pentru orice alte obiecte ale lumii, îi permite și îi justifică *altuia* recursul la tăcere. Însă niciodată un *ego* nu rămâne în afara capacității de comunicare. Orice *ego* este capabil de simularea unui *el*, la fel cum *ceilalți* sunt reprezentări distorsionate ale aceleiași subiectivități ontologice în care s-a ipostaziat, într-o manieră transcendentală, *ego*-ul. Întreaga „lume exterioară" a subiectului este compusă din subiectivități unice. Identitatea de apelare, în forma persoanei a III-a – *el* –, pentru obiecte, ființe și persoane, denotă relația ontologică în care se găsesc *eu* și *el* și că întotdeauna există o relație ontologică între *ego* și *lume*.

Și, cum exterioritatea apare ca o problemă a câmpului fenomenal al subiectivității, tot de aici va apărea și dimensiunea ontologică a subiectivității. Reificarea cuplajului cu exterioritatea, în forma intersubiectivității, e un semn al faptului că subiectivitatea nu primește semnificare decât la intersecția cu realul. Necesitatea unui sens ontologic al exteriorității, din perspectiva subiectivității ontologice, este iminentă, deoarece, cum am arătat mai sus, exterioritatea, sub forma „celorlalți", exercită o presiune asupra *eu*-lui nediferențiat, adică asupra „sinelui", având ca urmare detașarea „eului".

Singularitatea „mea" (sau totalitatea mea – termenii pot fi echivalenți aici) nu se aseamănă cu singularitatea „ta", și nici acestea două cu singularitatea „lui" sau a unui obiect sensibil[1]. Comunitatea de *eu*-ri din *lume* trebuie să se recunoască și să se accepte ca atare. „Lumea" ca dat al existenței, ca intersubiectivitate, ca prezență a „celorlalți", nu este numai *lumea mea*, ci o lume în care „eul" este înglobat de la început, adică de atunci de când se descoperă ca *eu*. Dar asta nu înseamnă că

---

[1] *Cf.* Levinas, E., *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 40 (*Între noi – Încercare de a-l gândi pe celălalt*, trad. Ioan Deac, Ed. ALL, București, 2000).

intersubiectivitatea îi premerge. Ea, ca și „lumea", de altfel, se constituie abia în urma intrării *eu*-lui în comunicare. Experiența distorsionării *ego*-ului în forma persoanei a III-a este premisa fundamentală pentru elaborarea conceptului lumii obiective. Înțelegem atunci de ce Platon a desemnat experiența trecerii din „tu" în „el" ca fiind „experiența morții"[1], deoarece ipostaza tăcerii, a ne-comunicării, e specifică obiectelor non-subiective ale lumii.

*

Acestea au fost cele trei momente ale distorsiunii originare a subiectivității. Discutarea și analiza lor au încercat să arate că în fiecare dintre ele *ego*-ul este prezent ca sursă, ca origine a ipostazierilor pe care le prezintă, și nu doar ca un fundal pe care realitatea celor trei persoane se proiectează. Ca apariție ontică, subiectul nu este nici substanță, nici concept, ci ipostaza persoanei. Existența ca persoană reprezintă posibilitatea sa de apariție, apariție care înseamnă de fapt a fi destinat morții. Subiectul există pentru că e destinat să nu mai fie. Iar subiectivitatea apare ca acest câmp al destinării subiectului.

Dacă ținem însă cont de modul de constituire al lumii fenomenale, al lumii de apariție a obiectelor și fenomenelor, care este instanțiată printr-un simulacru ontologic asemănător distorsiunii originare de apariție a *altuia*, vom înțelege că modalitatea noastră de înțelegere a fenomenelor lumii este aceea de ipostaziere în *orice apariție* a unui *altul*. Când nu recunoaștem în acest *altul* nimic din ceea ce ar putea să-l aducă în ipostaza *celuilalt*, el capătă statut de obiect mundan. La fel sunt judecate și acțiunile acestora, astfel încât, acolo unde nu cunoaștem încă existența unor cauze care determină acțiunea, suntem tentați să presupunem o subiectivitate ascunsă care acționează în mod liber. Dar, când cauzele sunt identificate, subiectivitatea ascunsă atribuită dispare și ea. Modul de relaționare cu lumea al membrilor comunităților ce aparțin așa-ziselor mentalități primitive, în care obiectele și fenomenele sunt înzestrate cu voință, suflet, intenționalitate, adică cu subiectivitate, ilustrează pe deplin acest mecanism de constituire al lumii fenomenale în simulacrul ontologic al *altuia*.

---

[1] *Cf.* Patoèka, J., *op. cit.*, p. 131.

Astfel, fenomenul existenței subiective se arată a fi indisolubil de cel al prezenței ființei. Fără manifestare, fără apariție, ființa nu este. În altă ordine, deși recunoaștem ființa sub orice formă de apariție, totuși actualizarea ei nu poate fi făcută decât de o subiectivitate care joacă simultan mai multe roluri ontologice. Idealismul transcendental ne-a arătat că *Eu*-l, considerat drept origine absolută, rămâne singur și rupt de *lume*, într-o izolare mitică. De aceea, o investigație mai profundă a *eu*-lui poate deschide câmpul generos – și totuși uneori mitic, dacă e să ne gândim la fenomenologia lui Heidegger – al subiectivității transcendentale, subiectivitate care nu este în nici un caz o reificare de ordin metafizic, după cum am arătat. E sarcina fenomenologiei transcendentale să găsească și să refacă drumul înapoi spre lume, să reconstituie și să lege ceea ce gândirea părea să despartă într-un *dincoace* și *dincolo* fără punte de legătură între ele. Această reconstituire se poate face considerând fenomenul *apariției ego*-ului ca singurul punct de plecare disponibil pentru reflecție, ceea ce revine la a-l considera un privilegiu al *apariției transcendentale*.

Apariția transcendentală a *ego*-ului ontologizează și actualizează structura de relație subiect-obiect, instituită de *ego* între cogitație și cogitat, între noemă și noeză, între gândire și ființă.

În ceea ce privește lumea reală, *mundanul*, pentru a înțelege constituirea sa avem nevoie, pe lângă analiza distorsiunii originare a subiectivității, și de modelul unei analize fenomenologice a temporalității și a spațialității, precum și de o fenomenologie a corporalității, subiecte la care ne vom referi în continuare.

2.5. TIMP ŞI SPAȚIU ÎN ONTOLOGIA SUBIECTIVITĂȚII

În discuția despre ontologia subiectivității nu pot fi ocolite conceptele timpului și spațiului, dată fiind deosebita lor capacitate generativă în ceea ce privește teoriile ontologice, dar și faptul că deja au fost amintite ca axe de inserție în lume a corpului. Luarea în discuție va fi ceva mai largă, având în vedere că aceste concepte sunt intens discutate și de disciplinele științifice. O astfel de referire ne va permite

să aducem în atenția noastră și problema delimitării domeniului de „joc" al conceptelor de față în ontologia subiectivității. Putem spune de la bun început că, din perspectiva unei fenomenologii a subiectivității ontologice, o abordare a temporalității și a spațialității se va face în intervalul dintre teoriile ontologice și disciplinele științifice, epistemologice. Pentru început, vom considera cu fidelitate sensurile celor două concepte așa cum sunt ele înțelese și consemnate de către disciplinele care le studiază și așa cum sunt folosite în mod curent.

Timpul, definit în dicționarele de filosofie, e când „durata unui eveniment", când „schimbarea continuă prin care prezentul trece în trecut", când „reprezentare necesară care stă la baza intuițiilor noastre". Chiar dacă observația că astfel de definiții pot fi considerate circulare, deoarece fac apel la înțelegerea preliminară a noțiunii de definit – timpul –, se impune de la sine, nu ne vom grăbi să o combatem. Dimpotrivă, vom folosi tocmai această circularitate pentru a încerca să ajungem la miezul problemei, așa cum apare el din perspectiva unei subiectivități ontologice. De aceea ne vom mulțumi să considerăm punerea în definiție pe care o încearcă nu numai dicționarele, ci și orice altă încercare de definire, ca fiind o metaforă operațională. Și vom accepta că definirea timpului apare chiar din reflexele „jocului" dintre termenii acestei metafore. Întrebării dacă *timpul*, respectiv *spațiul*, reprezintă o categorie metaforică, transcendentală sau reală, căreia trebuie să-i defrișăm semnificațiile, îi este imprudent de oferit un răspuns hotărât aici. O vom face însă spre sfârșitul acestui capitol.

Timpul – a trăi-trăire

Trăirea este modul cel mai direct, cel mai nemijlocit al perceperii modurilor temporale, dar totodată și cel mai confuz. Caracterul confuz nu derivă din altceva decât din complexitatea cu care trăirea ni se impune. Ca mod al temporalității, ea ne oferă simultan cunoașterea „trecerii" și a „duratei", a viitorului ce pare că vine (vine el spre noi?), ne așteaptă (mergem noi spre el?), a prezentului, care *e* (cu aceleași întrebări: suntem *în* prezent sau prezentul *e* în noi?), precum și a trecutului care *se* depărtează (?), de care *ne* depărtăm (?).

Din punctul de vedere al subiectului, posibilitatea amintirii este dovada cea mai evidentă a faptului că ne putem mișca în timp ca într-un

mediu omogen, în cele mai diferite moduri și direcții. Cu toate acestea, procesul amintirii reprezintă o problemă, deoarece, în acțiunea sa, ea *ne aduce* un timp trecut în prezent, fără să întoarcă însuși subiectul în trecut. Astfel, trecutul își supraviețuiește sieși[1], și nu numai prin „depozitarea amintirilor", ci și prin prezervarea unor mecanisme motorii sau prin privilegierea unor amintiri separate. Este lesne de constatat că amintirea ne dă ocazia unor trăiri meta-temporale. Prin intermediul ei, „depozitar al trecutului", dar și „funcție de reproducere a trecutului", subiectul trăiește, nu de puține ori, în adevărate vârtejuri temporale. Readucerea în prezent a trecutului înseamnă de fapt reproducerea unei secvențe, a unei durate, care altădată, înainte de a se fi produs, era viitoare. Or, pentru a re-produce o trăire, memoria o proiectează într-un timp viitor trecut, pe care după aceea subiectul îl actualizează într-o sinteză a conștiinței memorate. Acestei mișcări destul de complicate îi va urma, în conformitate cu ritmul trăirii, trecerea într-un nou trecut *ce trece*.

Dar numai *nouă*, celor ce împărtășim un anumit set de reprezentări și un anumit set de valori pentru timp și spațiu, ne apare lumea, cu faptele și obiectele sale, ordonată de aceste categorii. Pentru primitiv, observa Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) în *La Mentalité primitive* (1922), câmpul de acțiune al puterilor mistice se constituie într-un gen de categorii ale realului care le domină pe cele ale timpului și spațiului. Pentru mentalitatea primitivă, timpul ca formă pură este necunoscut, „clipele" au potențialități diferite, formele temporalității – la fel, chiar dacă uneori timpul apare ca fiind omogen. A trăi înseamnă – și, de astă dată, nu numai pentru primitiv – a fi prins într-o rețea complexă a temporalității, în care momentele timpului au valori și semnificații diferite pentru fiecare subiect.

Lumea care se prezintă subiectului ce trăiește în ea, căreia și el îi aparține, este o lume a trecutului. Această afirmație trebuie înțeleasă în sensul că lumea este ceva ce apare a fi „după" ce a fost constituit. Pentru subiect, realitatea se constituie întotdeauna „după" – după ce curentul temporalității prezente a trecut. Obiectele sunt sesizate, ca obiecte propriu-zise, abia în desfășurarea contra-curentului temporal. Lumea este re-compusă în trăirile subiectului, și abia în această re-compunere

---

[1] *Cf.* Bergson, H., *Materie și memorie*, trad. C. Chiriac, Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 66.

apare ea. Abia „după“ ce este recompusă, ea și *este* pentru subiect. Dar acest *este* e mereu și mereu ceva ce *a fost*.

Cum reușim să controlăm și să navigăm între toate aceste moduri ale temporalității? Au sau nu au ele legătură cu timpul? În care anume găsim „timpul propriu-zis“? Timpul este o realitate în sine? Foarte probabil că numai în analiza trăirii nu vom găsi răspunsul pe care îl căutăm. Abordând trăirea putem doar să punem într-o manieră foarte generală problema. Și în același timp ni se arată cât de cuprinzătoare este ea, învăluind cu totul trăirea, putând, din perspectiva fenomenalității, chiar să i se substituie. Așadar, dacă nu vom avea aici o rezolvare pentru chestiunea pusă în discuție, ne putem mulțumi totuși cu faptul că vom evidenția o cale de acces permanent la intuiția timpului. Considerând această intuire drept obiect al conștiinței intenționale, ne vom lăsa călăuziți mai departe de analiza fenomenologică a conștiinței, ca modalitate de a experimenta nemijlocit timpul.

„Răsturnarea copernicană“ a relației epistemice dintre subiect și lume i se datorează, după cum se știe, lui Kant. El a fost cel care a argumentat pentru principiile unei estetici transcendentale și ale unei analitici transcendentale a categoriilor. Inversarea polarității între termenii discursului filosofic a reînvestit conștiința și subiectul cu noi valențe. Deși recunoscători și îndatorați filosofiei kantiene, prima care deschide câmpul transcendentalității, câmp pe care oricărei filosofii îi va fi greu să-l ignore, trebuie spus că rezolvarea dată în estetica transcendentală categoriilor timpului și spațiului („Timpul e o reprezentare necesară, care se află la baza tuturor intuițiilor.“[1] „Spațiul este o reprezentare necesară *a priori*, care stă la baza tuturor intuițiilor externe.“[2]) nu mai poate fi mulțumitoare astăzi. Simpla enunțare a necesității acestor categorii nu este suficientă, chiar dacă recunoaștem această necesitate. Iar statutul lor „categorial“ nu își mai găsește locul în cadrul discursului noilor ontologii.

Transformat în concept al transcendentalității, timpului nu i se poate identifica totuși o locație, pierzând totodată calitatea de locație a tuturor fenomenelor, chiar dacă le însoțește fără excepție. Cu toate că timpul dă

---

[1] Kant, I., *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, Ed. IRI, București, 1994, p. 80.

[2] *Ibidem*, p. 74.

sens conștiinței, conștiința nu e altceva decât un fundal pe care se proiectează formele temporalității. Conștiința este prezentul constituit ca interval temporal între trecut și viitor.[1] Analiza alternanței acestora, a viitorului și trecutului, nu elucidează însă conținutul intervalului care leagă momentele temporale – prezentul, trecutul, viitorul –, conștiința nefiind un „dat", ci chiar fundalul pe care ea însăși se constituie. Dar orice stare a conștiinței este caracterizată de durată. Reprezentat ca durată cu valoare matematică, timpul poate fi discretizat în mod infinit. Imperceptibila clipire a pleoapei poate fi transformată într-o grea și înecată în lentoare coborâre, dacă e să înșiruim fotogramele acestui gest reflex. Însă nici chiar o astfel de discretizare nu ne ajută să atingem esența timpului, poate, dimpotrivă, mai mult ne încurcă. Căci oricărei clipe îi vom putea intercala o alta, în trecutul sau în viitorul ei, fără să ajungem la clipa *viitor-trecut* care le leagă. Intervalul dintre clipa *trecută* și cea *viitoare* este legat de altceva decât de timpul *prezent*. Iar această legătură este conștiința. Spuneam mai sus că timpul dă sens conștiinței, iar acum vedem că îl regăsim în însăși esența structurii acesteia. Iată că structura conștiinței se dovedește a fi forma actualizării trăirii în prezent, un prezent înțeles ca intervalul negăsit și neatins dintre *viitor* și *trecut*, fundal care se întinde cu necesitate spre trecut, tentat mereu de libertatea evaziunii în viitor. Așadar, orice încercare de a defini timpul este fatalmente circulară. Nu-l putem prinde în definiție fără a presupune deja că este cunoscut și înțeles, pentru că nu apare proiectat decât pe fundalul pe care-l generează el însuși.

Deși este doar una dintre structurile conștiinței, memoria merită o atenție aparte. Pentru că ea este structura care susține fundalul pe care se proiectează temporalitatea, și tot ea este structura care procesează timpul conștiinței. Aici, sub crusta faptelor conținute de memorie, vom găsi stocat „timpul". Chiar dacă pare a fi un depozit al faptelor trecute, memoria este mai mult decât atât. Nu numai că ea furnizează imaginației un conținut pentru reprezentare, dar și structurează această furnizare. De aceea, obiectele memoriei nu sunt entități, ci structuri de semnificații. Apelul lansat spre memorie de intenție, pentru actualizarea unui fapt, nu se adresează faptului ca atare, ci *etichetei* acelui fapt. Pentru că în procesul memorării nu spre conținuturi se creează căi de acces, ci spre

---

[1] *Cf.* Ey, H., *Conștiința*, p. 9.

etichetele acestor conținuturi. Vorbim despre exercitarea funcțiilor mnemice fie și atunci când se verifică doar *eticheta* unui obiect al memoriei. Dacă acest indiciu este găsit, considerăm că obiectul transcendental poate fi re-actualizat. Oricum, niciodată o memorare nu este o reluare întocmai a celor petrecute într-un interval de timp trecut. Re-memorarea este rezultatul unei sinteze actualizante care de fiecare dată se produce în mod originar. De aceea, amintirea unor fapte, întâmplări, evenimente, persoane nu este de fiecare dată aceeași. Mai mult, nefiind aceeași, ea se constituie la rândul ei ca o altă amintire, care poate fi re-amintită ca diferită de o alta anterioară. Amintirea nu apare decât în clipa în care faptul trecut a fost recunoscut, spune Henri Bergson[1]. Dar asta ar presupune că amintirea este mai mult decât o recunoaștere, că este un nou proces de cunoaștere, care ulterior poate ajunge la o re-cunoaștere. Așadar, vom admite că în amintire ne apare „altceva" decât ceea ce re-cunoaștem. Dar apare acest „altceva" și în reprezentarea care însoțește re-cunoașterea? Pentru Bergson, o astfel de problemă nu există. Cele puse în discuție aici sunt în interesul demersului nostru pentru că acel „altceva" privește structura funcției mnemice. Iar în structura mnemică este inserată și osatura temporalității, de regulă a celei trecute. Neputând să fie fără un subiect, conștiința trecutului își mărturisește dependența de acesta. Iată, așadar, un punct câștigat: sensul temporalității este consecința nemijlocită a relațiilor structurale induse de subiectivitatea ontologică. În această structură mai apare un indice, acel „altceva" de care vorbeam mai sus, care reprezintă chiar timpul fenomenal, al desfășurării evenimentului memorat. Acest indice ridică unele probleme: el este într-adevăr semnul unui *când*, dar nu al momentului absolut în care faptul s-a petrecut, ci un *când* al localizării într-o altă reprezentare structurală, cea care leagă evenimentele *pentru* conștiința subiectului. Am putea spune că este un indice de reprezentare a *trăirii*.

Ajunși în acest punct, o altă problemă se cere analizată. Memorarea *trăirii*, ca succesiune temporală reală, trăită, nu este o întreprindere de cel mai înalt succes. Adesea ea se dovedește a fi foarte vagă, pierzând sensurile interne ale timpilor trăiți, deși îi poate evoca. Pe de altă parte, de cele mai multe ori indicele temporal al *trăirii* nu reușește să se salveze

[1] *Cf.* Bergson, H., *Materie și memorie*, p. 79.

și cu sensul unui eveniment al memoriei. Referindu-se la modul de funcționare al memoriei, Bergson se folosește de modelul conștiinței înseși, căreia îi presupune o „conștiință a conștiinței". Pentru a lămuri aspectele neclare ale amintirii, „se lansează apel spre regiunile mai profunde și îndepărtate ale memoriei"[1], spune filosoful. Cine lansează acest nou apel, dacă nu o altă conștiință conținută de conștiința de drept a subiectului? Subiectul propriu-zis, sau noul subiect al „conștiinței conștiinței"? Și de ce spre „alte regiuni"? Fără îndoială, e evident că memoria nu este apelată întotdeauna în întregul ei. Poate niciodată. Sunt apelate semnele, *etichetele* unor amintiri, în spatele cărora se află conținuturi memorate. Dar și aceste *etichete* pot avea la rândul lor alți indici, pentru care ele nu sunt decât conținuturi. Astfel, memoria ni se înfățișează nu numai ca o structură, ci și ca o structură generativă, ale cărei elemente sunt aranjate ca pe o hartă, în care indicii simbolurilor constituie semne care, la rândul lor, sunt în întregime simboluri. Putem spune astfel că memoria nu are o structură universală și piramidală, ci una topografică și generativă. De aceea, în regiunile sale „mai profunde" se află elemente lămuritoare, pentru că ultimul nivel al structurii generative nu mai presupune semne, indici ai trăirii, care au funcții simbolice, ci conținuturi „factuale". Cele două planuri, al conținuturilor de memorie și al indicilor mnemici, își schimbă rolul în funcție de nivelul de abordare. Așadar, trebuie să admitem că indicii temporali ai amintirilor urmează aceeași structură a memorării, topografic-generative, „sedimentându-se" în depozitul mnemic altfel decât diacronic. Ceea ce pare a fi diacronie se arată a nu fi în același timp și liniaritate. Diacronia este numai anvelopa care urmărește generarea și actualizarea diferitelor zone ale temporalității, cu subzonele lor, revelându-ne că sunt zone care pot funcționa, cel puțin la o anumită depărtare de prezent, în mod independent. Acest fapt ne avertizează că este posibilă o memorie fără conținut, o memorie a unui timp *trăit*, dar gol, în care se detașează numai indici, fără conținut, după cum este posibilă o memorie halucinantă, în care indicii trecutului *trăit* nu se mai regăsesc, iar amintirile se revarsă la întâmplare în urma unei solicitări de actualizare. Fără a vorbi aici despre cauzele acestor situații – destructurările de memorie sau

[1] *Ibidem*, p. 89.

afecțiunile facultăților și capacităților mnemice fiind o sarcină a psihologilor sau neurologilor –, semnalăm doar modul posibilității lor. O facem pentru că, deși alterarea memoriei aduce într-adevăr atingere subiectivității, totuși nu o poate anula. O subiectivitate afectată, destructurată, este o subiectivitate blocată într-unul dintre momentele temporalității: fie e bântuită de un trecut din care nu poate ieși, fie coincide continuu cu propriu-i prezent, existând doar *acum și aici*, fie prospectează într-un viitor profetic ce nu mai ajunge să se actualizeze, pe care nu-l va putea atinge. În asemenea situații, *eu*-l nu se mai trans-actualizează, adică în actul intențional al temporalității nu mai are loc vizarea alternanței trecut-viitor, dar nici intuirea alterării prezentului. În asemenea situații, când memoria nu mai poate produce reprezentările temporale, fundalul conștiinței se destructurează și el, făcând imposibilă sinteza conștiinței de sine.

Așadar, suntem constrânși să recunoaștem intercondiționarea absolută, în cazul analizei subiectivității ontologice, dintre timp și conștiință, indiferent de cum considerăm timpul: o categorie transcendentală *a priori*, așa cum o considera idealismul transcendental, sau o calitate a unei structuri de relație, cum o presupune conștiința trăirii, sau „înlănțuirea“ unor indici temporali într-o structură simbolic-generativă.

Pentru a continua analiza de față, se impune o trecere în revistă și a altor moduri de percepere și de referire la timp și temporalitate. La nivelul trăirii comunităților, coliziunea cea mai importantă cu timpul are drept rezultat istoria, atât ca disciplină rezervată studiului evenimentelor trecute, cât și ca expresie a dezvoltării individuale. Faptele se produc în timp, spune istoria, și ea studiază faptele în înlănțuirea lor. Am putea deduce, așadar, că istoria nu este interesată de studiul timpului, câtă vreme studiază doar faptele. Niciodată însă faptele studiate de istorie nu sunt separate de timp. Chiar istoricul susține că situarea în timp particularizează faptele, le individualizează. Dar întotdeauna o relatare la timpul trecut este percepută ca o realitate adusă în prezent, așadar oarecum prezentă. Nu de puține ori, faptele trecutului sunt date drept realități prezente *acum*. Cum se infiltrează în asemenea cazuri referința temporală în „prezentul nostru“? Înțelegem războiul troian ca și cum ar fi în timp ce citim despre el. Dar să nu ne amăgim: o facem cu înțelegerea spectatorului lui Descartes, care, privind pe stradă, vede trecând doar spectre înfășurate în pelerine. Tot astfel, în

războiul din Troia, noi vedem luptătorii înfășurați mai degrabă în cuvintele poetului și ale istoricului, decât în platoșele din piele de bou, vedem cauze care mobilizează luptătorii, vedem credințe care-i animă în luptă, uneori chiar durerea și suferința celui străpuns de lance, dar nu vedem timpul în care toate acestea s-au petrecut, adică acel recipient în care pretinde istoria că se produc faptele. Timpul în care toate acestea se întâmplă este „prezentul nostru", văzut, paradoxal, ca un trecut pe care, deși nu l-am putea atinge niciodată, nu ne aparține ca amintire și nici ca trăire, îl putem chema în amintire. Apelând la funcția evocatoare a discursului, istoria se dovedește a fi structura mnemică a inter-subiectivității. Vorbirea, ca și amintirea, este procesul evocator care actualizează pentru orice subiect timpul netrăit de acesta. Un astfel de proces este posibil pentru că, așa cum nu există un timp prezent care să nu devină trecut, orice trecut nu este altceva decât o altă formă de a „consuma" în prezent trecutul însuși ca trecut. „Consumare" care nu se poate produce fără „aducere în prezent", fără evocare. Așadar, orice trecut e doar posibilitatea unei „aduceri în prezent". Mecanismul evocării este cel care ne permite să înțelegem trecuturi ce nu ne aparțin, aducându-le în „prezentul" actual al subiectivității.

Bergson, în *Materie și memorie* (1896), spunea că trecutul reprezintă capacitatea memoriei de a actualiza momente pe care le-a trăit. Ne vedem nevoiți să completăm această opinie, pentru că, iată, istoria ne arată că suntem în stare să reproducem, să reactualizăm timpul trecut pe care nu l-am trăit, care nu ne aparține, pe care nu-l putem regăsi în memoria noastră, iar pe de altă parte tot disciplina istoriei ne spune că se poate întâmpla ca timpul unora dintre „faptele noastre" să fie cu totul în afara trecerii noastre, adică a vieții noastre. Într-unul dintre eseurile din *Introducere în metafizică* (1903), Bergson vorbește despre necesitatea de a orienta filosofia spre studierea duratei, care poate să spună mai mult despre esența timpului. Îndemnul filosofului pleacă de la observația că timpul ne scapă, deoarece nu suntem suficient de atenți la modul de manifestare al acestuia[1]. Timpul, spune Bergson, ni se prezintă asociat cu imaginile ce se petrec într-o anumită durată. Dar imaginile unui film se pot succeda cu mai multă repeziciune, ceea ce înseamnă că într-un

[1] *Cf*. Bergson, H., *Introducere în metafizică*, pp. 22-25.

timp mai scurt se poate derula o succesiune de imagini care inițial a durat mai mult și, prin urmare, timpul cuprins în acea desfășurare este mai îndelungat decât timpul efectiv în care „filmul evenimentelor“ se proiectează. Considerăm totuși că această experiență propusă de filosoful francez nu este pe deplin relevantă, și nici interpretarea dată ei, completă. E adevărat însă că ea pune o problemă serioasă, care atinge într-adevăr natura timpului, dar altfel decât în studiul amintit. În conținutul ei, chestiunea poate părea descumpănitoare sau, pentru unii, chiar tulburătoare: și anume, timpul poate fi comprimat sau dilatat? Noi răspundem hotărât „nu“. Faptul că „filmul este derulat“ la altă viteză decât cea la care a fost filmat nu demonstrează nicidecum capacitatea dilatantă a timpului. Chiar nici nu are legătură cu natura acestuia. Căci nu timpul e cel care a fost filmat, ci o succesiune de imagini petrecute într-un timp. Această succesiune poate fi redată într-un alt timp decât cel în care imaginile au fost filmate, dar nu timpul se modifică în acest caz, ci viteza succesiunii. Timpul nu e prins în nici una dintre imagini. El aparține subiectului, singurul care poate aprecia „condensarea“ sau „dilatarea“ temporală. Dacă aceleași mișcări, oricare ar fi ele, ar fi executate cu un coeficient de „încetinire“ și filmate ca atare, după care ar fi redate astfel încât mișcările să se recompună cu viteza obișnuită de execuție, adică „accelerate“, ele ne-ar „părea“ că s-au desfășurat și au fost filmate în timp „normal“. Desigur, o astfel de concluzie este contrazisă de fapte. La fel de contrazisă de fapte este și concluzia bergsoniană. Nici într-un caz, nici în celălalt, timpul nu era implicat în nici un fel. Ceea ce numim „accelerare“ sau „încetinire“ a timpului nu se produce decât în interiorul subiectivității. Aici succesiunile respective sunt percepute ca abateri de la normă, de la ceea ce ne pare a fi „obișnuit“. Asta pe de o parte. Pe de alta, în cazurile de abatere de la normă este depășită de fapt limita perceptivității obiective. „Normalitatea“ sau „firescul“ traduce capacitățile senzoriale ale corpului în exercițiul perceptivității obiective. Există în lume mișcări atât de iuți încât nu le putem percepe. Există, în aceeași măsură, mișcări atât de lente încât nici ele nu pot fi percepute. Chiar dacă pentru ele avem unități de măsură temporale, ele nu ne spun nimic, sunt lipsite de un sens subiectiv. Ce este aceea o eră sau o nanosecundă? Ele nu sunt comparabile și compatibile în nici un fel cu capacitățile noastre de percepție sau de

reprezentare. Accelerat dincolo de limitele noastre perceptive, filmul unor evenimente poate trece nesesizat, ca și cum n-ar fi fost, la fel cum, încetinit sub limita inferioară a perceptivității, același film poate părea un tablou încremenit. Așadar, putem percepe și ne putem reprezenta, putem compara doar ceea ce se petrece în interiorul limitelor capacităților corpului nostru, al trăirii noastre.

Am ajuns iarăși la problema timpului pe care-l trăim, care ni se actualizează continuu în forma vieții. Este viața noastră o serie de fapte, sau o serie de timpi? Timpul este tunelul pe care-l parcurgem simultan cu faptele? Și este timpul într-adevăr o trecere, o curgere? Curgerea lui este orientată, are o direcție? De ce nu putem concepe faptele noastre așa cum concepem lucrurile, fără să avem nevoie de timp? Pentru că, se pare, în anumite situații, referirea la lucruri îndeobște nu reclamă timpul sub forma temporalității. Atunci lucrurile nu există în timp? Ar fi impropriu să admitem o asemenea idee. Existența lor este legată de timp, altfel spus, lucrurile *există un timp*, durează, au existență. O dată cu această afirmație, nebuloasa care învăluie problema timpului devine mai profundă. Vorbind despre existența lucrurilor, realizăm că de fapt despre existența faptelor vorbim cu totul altfel, deși ne referim, pare-se, la același gen de existență. Faptele sunt, au fost, vor fi. Ele există, dar există într-un mod trecător, într-un mod al devenirii. Lucrurile au fost, sunt și vor fi, dar nu devin, ele există pur și simplu. Transformându-se, ele nu mai sunt ce au fost. Așadar, uneori devenirea este timp, alteori non-devenirea este timp. Ceea ce e echivalent cu a spune că atât devenirea, cât și non-devenirea revin la a fi timp. Se poate, dar enunțul acesta consideră termenii pe care-i compune în mod separat și incomplet – uneori devenirea este timp, așa cum tot uneori non-devenirea este timp. Situațiile în care ne referim astfel la *timp* rămân pe mai departe în alegere.

O alegere care, trebuie să recunoaștem, nu știm după ce criterii se produce. A spune că faptele stau de o parte cu timpul lor, iar lucrurile stau de partea cealaltă cu un alt timp, este naiv și fals, pentru că nu avem, știm prea bine, decât o singură intuire temporală, așa cum avem o singură vizare a timpului într-un proces pe care-l reflectăm când cu mobilitate, când cu imobilitate. Nimic nu ne spune însă când avem de-a face cu o așa-zisă imobilitate a timpului, pentru că avem mereu intuiția unui același timp. Mai ales că și pentru imobilitate avem o trecere, care dă

sens măsurii ce o aplicăm duratei acestei imobilități. Și iarăși am ajuns la dublarea timpilor. Și iarăși știm că acest lucru nu este posibil, că avem întotdeauna de-a face cu un același timp.

Aici ni se impune unicitatea timpului, pe care o recunoaștem din rațiuni ontologice, deși la anumite niveluri ale meta-temporalității știm că putem opera cu timpi diferiți. Așa cum putem opera cu timpi diferiți și la nivelul limbajului, la nivelul discursului – în timpul conjugării verbului, pentru a exprima situații temporale dintre cele mai ciudate: diferite nuanțe de trecut, de la cel imediat la cel foarte îndepărtat, de la viitorul nemijlocit la viitorul îndepărtat, dar și pentru a caracteriza situații de viitor în trecut care nu se reduc la a fi prezent, precum și situații de trecut în viitor care nici ele nu se reduc la timpul prezent. Sunt reale aceste forme temporale? Am fi tentați să răspundem afirmativ, având argumentul faptului că ne folosim de ele în toate formele evocărilor, fie ele istorice sau de memorie. Cu toate acestea, să nu uităm că, atunci când enunțul se produce la un timp verbal altul decât prezentul, un timp prezent este implicat nemijlocit: este chiar prezentul enunțării, pe care-l ignorăm, deși nu ne scapă cu totul, pentru că el se va constitui în *eticheta* temporală care va apărea în structurile mnemice ca reper temporal al discursului ce tocmai se produce. Capacitatea de a opera cu diferite niveluri temporale ne arată că timpul este un operator, cel puțin în cazul evocărilor. Totodată, mai sus am arătat că ni se prezintă ca un cadru, o referință generală a faptelor, sau ca fundalul de situare și identificare a obiectelor. Iată, așadar, că istoria, fizica, literatura, discursul în general se referă diferit la acest concept. Filosofia însăși, în istoria ei, nu a căzut de acord în a-l defini cu precizie. L-a considerat când o categorie existentă între altele, când o simplă formă categorială transcendentală.

O viziune unitară trebuie să privească toate aceste reprezentări în raport cu subiectul. E vorba de subiectul pentru care timpul are sens. Timpul de existență al unei pietre și timpul unui proces nu au sens în absența unui subiect. Faptul că ne referim întotdeauna, când e vorba de timp, la un subiect, trebuie să ne arate că temporalitatea subiectului e ontologică. Sensul pe care îl induce subiectivitatea în existență, deci implicit în timp, este un sens ontologic. Chiar formele de reprezentare ale timpului trimit la ontologizarea pe care o induce subiectul. Nu timpul este cel care generează existența, ci subiectivitatea ontologică, prin faptul că dă *lumii subiectului* un sens. Și numai în lumea subiectului se găsesc obiecte, lucruri, fapte.

La rândul ei, lumea subiectului este multiplă, structurată pe mai multe niveluri și după mai multe topologii. Dar toate acestea sunt străbătute de sensul pe care îl induce subiectul *lumii sale*. Una dintre coordonatele acestui sens este timpul. Cineva ar putea remarca, pe bună dreptate, că am efectuat un parcurs circular, în care am ajuns să afirmăm negația pe care ne-am străduit să o demonstrăm, când spuneam că timpul nu e exterior subiectului. Totuși, nu este așa. Sensul temporal pe care îl induce subiectul în lume este unul ce-i aparține, așa cum îi aparține și *lumea*. Timpul nu mai apare în lume ca *ceva* exterior subiectului, ca ceva la care subiectul nu are acces. Atât în ontologiile de orientare esențialistă, cât și în științele epistemice, precum și în ontologiile transcendentaliste, timpul e tratat ca un inaccesibil, care este dat și inexplicabil, dar indispensabil. Astfel de ontologii mențin subiectul în afara timpului. Potrivit lor, subiectul fie se supune timpului, fie este în afara lui. Or, tocmai am arătat că subiectul este cel care fundează timpul, prin intermediul structurilor generative ale subiectivității ontologice, dar că, tot prin intermediul acestor structuri, timpul poate fi reprezentat ca independent față de subiect.

Atunci când Martin Heidegger se întreabă ce este ființa – *Ființă și timp* (1927) –, răspunsul lui se întoarce hotărât către temporalitate. Timpul nu este o antiteză a Ființei, pentru că Ființa însăși este devenire. Sensul ontologic pe care îl induce problema timpului în ontologia heideggeriană așază subiectul în fața grijii, adică în fața uneia dintre sursele originare ale subiectivității. Abia astfel problema temporalității capătă sens. Adică temporalitatea nu are sens decât pentru subiect. În afara unei ontologii a subiectivității, modurile temporalității și timpul însuși nu înseamnă nimic. Lumea în sine nu are nevoie de timp. Subiectul este cel care are nevoie de timp. De aceea, într-o altă lucrare[1], temporalitatea *Dasein*-ului reprezintă temeiul aprehensiunii locului acestuia în lume și a relațiilor sale cu lumea. Pentru el proiectul ecstatic al unei ființe în genere, al *Dasein*-ului, este o modalitate originară a temporalității înseși. „Ființa și Timpul se determină reciproc, dar într-un astfel de mod încât nici prima – Ființa – nu poate fi abordată drept ceva temporar, nici ultimul – Timpul – nu poate fi abordat ca o ființare."

---

[1] Heidegger, M., *Timp și ființă*, trad. D. Tilinca, M. Arman, Ed. Jurnalul Literar, București, 1995, p. 27.

Chiar dacă am fost dezamăgiți când arătam, mai sus, că stările destructurante ale conștiinței pot bloca reprezentarea temporalității într-unul dintre momentele ei, putem afirma că avem un punct câștigat chiar și în asemenea situații. Faptul de a dispune de un mod al temporalității, chiar de unul singur, înseamnă a dispune de un sistem personal al subiectivității și al lumii. Or, dispunând de *o lume*, inevitabil dispunem și de *timp*. Amploarea acestei lumi va depinde, bineînțeles, de modurile temporalității pe care le poate pune în joc subiectivitatea, dar, oricât de restrânsă ar fi, pentru subiect rămâne o lume întreagă. Singura condiție este ca subiectivitatea să se aibă pe sine drept obiect, adică să aibă conștiință de sine.

Pentru ca alterarea temporală – succesiunea transformării: viitor, prezent, trecut – să fie un proces specific timpului, ea trebuie să afecteze toate momentele temporalității. Dacă pentru viitor și prezent alterarea este mai mult decât evidentă, viitorul devenind prezent, iar prezentul – trecut, rămâne de văzut cum se alterează trecutul. Trecutul nu mai poate trece în altă formă, pentru el alterarea însemnând, eventual, „ieșirea din timp", într-un mod al temporalității nedefinit sau originar. Dar ideea unei origini a timpului ne poate aduce, printr-o circularitate la care demersul de față pare condamnat cu regularitate, în fața viitorului, care, și el, „iese dintr-un timp" al cărui mod este nedefinit, originar. Acceptând o astfel de posibilitate, vom admite că alterarea trecutului presupune un fel de întoarcere la sursa viitorului, fără să fie însă o întoarcere propriu-zisă în viitor. Ținând cont de efemeritatea inerentă a prezentului, de faptul că doar într-o reprezentare evocatoare prezentul își poate dezvălui conținutul, ne putem întreba dacă nu cumva tot *timpul* este *timp trecut*. Procesele memoriei par să confirme o asemenea ipoteză. Pe de altă parte, viitorul nu a constituit niciodată un teritoriu respectabil pentru explorările științelor. Iar prezentul nu a putut oferi nici el un obiect suficient de „tare" pentru a se cristaliza într-o disciplină, alta decât iluzoria prindere a actualității jurnaliere. Tot *timpul nostru* este în trecut. Trecutul dă temei științei, pentru că numai grație acestuia se pot face verificările, și, dacă mai e să revenim o dată, tot datorită lui se fac și predicțiile. Trecutul pare a fi pulpa plină de sevă a oricărei cunoașteri, a oricărei lumi. Dar, dacă trecutul nu este pe deplin alterabil, așa cum sunt celelalte momente ale temporalității, trebuie să admitem, cu resemnare

și contrariați totuși, că timpul nu este omogen. În cazul viitorului și al prezentului, timpul se alterează în totalitate, ajungând în forma trecutului. Dar trecutul nu se alterează deplin, ci doar selectiv. Forma generică a acestei alterări selective este uitarea. Poate fi „uitat" cu totul timpul? Este uitarea o pierdere de conținut, sau o ieșire din timp? Sau este imposibilitatea evocării din cauza pierderii indicilor temporali? Poate câte puțin din toate acestea.

Dar ceea ce e important de analizat aici se referă la posibilitatea alterării totale a trecutului. O urmă a acestei alterări o reperăm în imposibilitatea „amintirii" sau „evocării" momentului absolut al începutului. Nu este vorba de imposibilitatea urcării spre momentul originii, ci de faptul că, în mod principial, atingerea acestui moment nu este posibilă. Și asta nu doar în ceea ce privește apariția *Dasein*-ului, începutul corpului. Astro-fizicienii au putut descrie primele trei minute ale universului, dar nu au putut descrie primele lui trei clipe[1]. Chiar și pentru modelarea fizicii cuantice acest interval de timp nu poate fi acoperit. De aceea, *anterioritatea* – ca început ce nu poate fi cunoscut – are șansa să devină alteritatea absolută a timpului, și poate chiar mai mult: sursa acestei alterități. Anterioritatea din care se naște timpul îi fundează alteritatea. În mod similar, anterioritatea subiectivității este germenele alterității temporale. Abia prin recursul la această anterioritate se poate viza timpul și poate avea loc trans-actualizarea subiectivității ontologice. Abia astfel poate să se nască viitorul, dintr-o distorsiune a originarității. Distorsiunea originară a originii devine izvorul timpului și al momentelor temporalității.

Devine evident astfel că timpul nu e un dat al conștiinței, ca o categorie *a priori* a ei. Dar nici nu intră din afară, pe căile sensibilității empirice, în conștiință. Apariția, instalarea, desfășurarea și creșterea subiectivității *în lume* este cea care constituie timpul. Temporalitatea nu apare decât ca răspuns al structurării câmpului conștiinței îndreptat împotriva instantaneității și simultaneității apariției lumii și situării subiectului în ea. Pentru a-și construi propria identitate, subiectivitatea generează modalități ale temporalității. În acest câmp al temporalității

---

[1] *Cf.* Winberg, S., *Primele trei minute ale universului*, trad. Gh. Stratan, Ed. Politică, București, 1984, pp. 116, 147.

se stabilesc „legături temporale“ care, în afară de faptul că dau configurație actualității trăite, dezvăluie semnificația stimulilor ontologici ai subiectului. Subiectul se află plasat în originea temporalității, dar este edificat chiar de manifestarea acesteia, urmând aceeași rețea de legături și relații pe care se clădește temporalitatea, cu toate formele ei – distorsiunile originarității temporale.

Spațiul – a lumina-lume

Ca loc al lumii și al subiectului, spațiul este un concept al metafizicii. Conținutul metafizic al conceptului de care ne ocupăm aici a cunoscut numeroase formulări. În mod tradițional, este considerat drept un mediu ideal, caracterizat prin exterioritate, în care își găsesc locul toate întinderile finite, devenind astfel sursa percepțiilor noastre spațiale. Așa cum apare el intuiției comune, „simțului comun“, este mediul ce poate fi parcurs în toate direcțiile datorită faptului că este omogen, continuu și nelimitat. Așa fiind, este considerat un dat exterior.

Descartes a desemnat esența materialității ca fiind spațiul, întinderea. Se referea, desigur, la întindere ca la o proprietate fizică a lumii materiale. Ceva mai târziu, Leibniz a numit spațiul ca fiind atributul unui ansamblu de relații în care fundamentală era coexistența. Dar Leibniz era fascinat de coexistența geometrică a obiectelor, de interacțiunea sistemelor lor de referință. Ceea ce developăm în orice spațiu este o anumită ordine, spunea Berkeley. Nu mai puțin interesantă a fost opțiunea kantiană, care aduce, mai hotărât decât celelalte, și spațiul în domeniul transcendentalității, numindu-l formă a reprezentării, conferindu-i același rang cognitiv ca și timpului.

Dedublarea problematicii, pe care am remarcat-o mai sus, în cazul timpului, se repetă și în ce privește spațiul, pentru că și acesta este înțeles în două accepțiuni: spațiu fizic și spațiu abstract. Chiar și din perspectiva științei, care consideră spațiul conceptul unui conținut concret, el prezintă o polisemie specifică, fiind, pe de o parte, un concept al geometriei, pe de alta, un concept al principiului pur relațional. Spațiul nu devine o geometrie decât progresiv, pe măsură ce este formalizat și purificat de ceea ce este străin geometriei. Însă ceea ce îi este înlăturat spațiului pentru a deveni geometrie ne arată că el este mai mult decât ceea ce ne spune geometria despre spațiu.

Geometrii au constatat că relațiile dintre diferite puncte pot prezenta o anume stabilitate și pot fi socotite universale, în anumite sisteme. Geometria tridimensională a avut pretenția de a epuiza întreaga gamă a relațiilor din lumea fizică. În bună măsură a reușit. Pentru lumea sensibilă și apropiată, în care perceptivitatea obiectivă dă dimensiune „normalului", nici o altă geometrie decât cea tridimensională nu este mai aptă să satisfacă exigențele noastre cognitive. Henri Poincaré[1] (1854-1912) a demonstrat cu suficient succes acest fapt, și mai ales a demonstrat cât de mult este îndatorată geometria tridimensională *obișnuinței* noastre de a vedea lucrurile într-un anume fel, acela care ne satisface. El arată o dată mai mult, în *La valeur de la science* (1905), că reprezentările noastre despre lume sunt niște simple convenții, oricât de mult ar fi susținute de științe. Geometrii cu mai puțin sau cu mai mult de trei dimensiuni nu sunt imposibile. Ele chiar au fost elaborate. Dar aceste geometrii aparțin unor spații abstracte, care nu pot fi desemnate prin propoziții, ci prin numai funcții propoziționale și prin relații matematice. Ele sunt numai niște spații logice. Spre deosebire de acestea, geometria tridimensională aparține mai mult decât unui spațiu logic, ea aparține unei lumi căreia îi dă osatura, aparține lumii fenomenale de apariție a subiectului.

Filosofia kantiană se raportează la spațiu dintr-o cu totul altă perspectivă. Pentru ea, la fel ca și timpul, spațiul reprezintă una dintre categoriile esteticii transcendentale. „Spațiul nu este nimic altceva decât forma tuturor fenomenelor simțurilor externe, adică condiția subiectivă a sensibilității, sub care numai, ne este posibilă o intuiție externă."[2] Spațiul, spune Kant, nu există decât „din punct de vedere al omului", adică numai pentru o subiectivitate ontologică. Doar subiectul este înzestrat cu această categorie, doar el operează cu ea. Concepția kantiană a surprins, fără îndoială, la vremea ei, dar a fost luată cu seriozitate în seamă mai târziu, cel puțin de către psihologi. Aceștia vorbesc despre un „spațiu interior", al proceselor psihice, altul decât creierul. Adică, atunci când se referă la acest spațiu, ei au în vedere faptul că procesele

---

[1] *Cf*. Poincaré, H., *Știință și ipoteză*, trad. C. Popescu-Ulmu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

[2] Kant, I., *Critica rațiunii pure*, p. 77.

psihice, chiar și cele ale percepției, care par că vin din exterior, se derulează într-un „spațiu“ nespecific, al minții, care nu este sesizat ca atare, dar căruia i se prezumă necesitatea.

Dar geometriile, oricare ar fi ele, cer un spațiu inteligibil, iar nu unul sensibil, străbătut doar de legi ce se supun formulelor matematice. Cu toate acestea, omul se instalează în lume nu ca într-un plan geometric sau ca într-o intersecție de planuri, cu *n* coordonate, ci ca într-un loc cu valențe absolute, care devine o „axă a lumii“, în jurul căreia toate gravitează și se actualizează. Această reprezentare a spațiului trebuie abordată, mai degrabă, atunci când vrem să cunoaștem esența și valențele lui.

Spațiul este conținutul conștiinței trăite, consumate, al unei conștiințe desfășurate[1], spune H. Ey. Pentru a cunoaște spațiul, trebuie să ne orientăm nu către structura sa rațională, ci către „realizarea sa transcendentală“[2]. În viziunea lui Jan Patoèka, subiectul este cel care realizează orice relație, care n-ar putea fi înțeleasă altfel decât raportată la un autor. De aceea, subiectul trebuie să fie considerat cheia care deschide calea către înțelegerea spațiului, pentru că el este autorul oricărei relații spațiale, fie ea externă sau internă.

Spațiul este în primul rând locul de inserție al subiectului în lume. În mod originar, spațiul nu este ordonat, pentru că lumea subiectului nu este ordonată. Raportul originar pe care îl stabilește subiectivitatea ontologică cu spațiul nu exprimă o relație spațială față de dimensiunile lumii, ci una de existență, de orientare și situare a subiectului în raport cu obiectele lumii. Primul răspuns al interpelării originare este cel al *auto-sesizării*, al determinării unei lumi interne, compusă din intuiții vagi și simple, din cele mai simple, referitoare la „aproape“, „aici“, „în jur“, „undeva“ etc. Această construcție are un centru, care nu este un centru geometric, nici măcar un loc, ci este un *eu*. Iar periferia de investigare a *eu*-lui nu este o figură geometrică, ci un *orizont*. Dar centrul interpelării și centrul răspunsului generat de interpelare se identifică și se suprapun în paradigma acestei topologii. Sursa interpelării nu se recunoaște pe sine decât în replica propriului ecou. Așa se face că „unde“-le originar înseamnă *orientare în lume*, iar orientarea nu este doar

---

1 *Cf.* Ey, H., *Conștiința*, p. 37.

2 Patoèka, J., *op. cit.*, p. 51.

geometrică. „Sus", „jos", „înainte", „înapoi" sunt alte coordonate ale spațialității originare. Ele pot avea sensuri multiple. În urma dezvoltării lor și a relației stabilite între subiect – *eu* – și *asta* – obiectul ce se interpune privirii până la limita *orizontului* –, se structurează „proximitatea" și „depărtarea", aici se naște o topologie specifică și unică – lumea subiectivității.

În interiorul acestui orizont se coagulează o geografie, cu locuri cunoscute sau mai puțin cunoscute, cu repere, cu trasee înmănuncheate sau răspândite în funcție de anumite centre simbolice, care au de-a face mai mult sau mai puțin cu geometria. Ceea ce se găsește în interiorul orizontului este descoperit progresiv sau dintr-o dată, ca în privirea pe care o aruncăm pe o hartă. Vedem întregul și „știm" deja să recunoaștem anumite elemente ale structurii acestui întreg.

Tot ca o hartă, cu o structură raționalizată a spațiului pe care-l simbolizează, ne reprezentăm și lumea internă, spațiul psihic sau cel al transcendentalității. Fiecărui „obiect" transcendental îi atribuim un loc, o dispunere față de altele, pe fiecare îl prindem în una sau mai multe relații. Dar nici unul nu rămâne liber. Memoria, de care vorbeam mai sus, care este și ea o structură de relații, prezintă o topologie specifică. Psihicul, așa cum ni l-a descris Freud (conștient, preconștient, inconștient; respectiv eu, sine, supraeu), se prezintă ca o topologie, care are mai întâi sensuri geografice și care numai în reprezentarea schematică, din rațiuni de prezentare, recurge la figuri geometrice. Nu se poate demonstra că vreuna dintre topologiile interne are o anumită formă geometrică. Dar numai astfel ele pot fi sugerate și numai astfel se poate opera cu ele. S-ar putea crede că atunci când spațiul este raționalizat, pentru a permite apariția geometriei, s-ar pierde puțin, dacă nu chiar nimic, din ceea ce nu poate fi transpus în formule. Se pare totuși că ceea ce se pierde nu e deloc puțin. De aceea, putem spune că nu geometriei îi revine meritul de a ne livra spațiul, ci geografiei, deoarece percepem spațiul într-un mod mai mult topologic decât geometric. O topologie care nu se sfârșește niciodată, deoarece orice topologie este rezultatul unei funcții generative a orizontului în care se situează *eu*-l. Astfel, reprezentarea spațiului devine una generativă și în același timp neomogenă. Neomogenitatea este consecința faptului că în reprezentarea topologică nu avem de-a face numai cu „obiecte",

ci și cu simboluri. Iar aceste simboluri pot semnifica ferestre care se deschid, la rândul lor, spre alte și alte noi orizonturi.

Spațiul reprezintă, așadar, structura relațiilor de orientare ale subiectului în câmpul de apariție al fenomenelor fizice și în câmpul fenomenal transcendental. Arareori se întâmplă ca obiectivitatea spațiului fizic să fie pusă la îndoială. Și asta pentru că principiul director al câmpului senzorial, al perceptivității obiective, prin care ne parvine cunoașterea acestei realități, este spațiul înțeles ca ordonare în raport cu poziția *actuală* a subiectului și cu *orizontul* în care se găsește. Astfel, spațiul intern devine un centru fără periferie, un spațiu al proximității și al contactului nemijlocit, care afectează direct subiectul, iar spațiul vizual se constituie ca o periferie fără centru, în care lucrurile se așază fără să aibă contact cu subiectul. Câmpul fenomenal transcendental se edifică după un alt gen de structură. Este vorba de o structură în care *apartenența* este relația principală. Dar aceasta nu e cu nimic mai puțin o relație structurant-generativă. Atâta vreme cât, în acest câmp al relațiilor spațiale, în virtutea principiului apartenenței, se conturează și spațiul științei, nu vom putea considera fenomenalitatea transcendentală ca un spațiu non-obiectiv, ca un spațiu lipsit de realitate. Sub puternica presiune a geometrizării, chiar și spațiul transcendentalității poate să capete trăsături și accente ale geometriei, adică localizări. Vorbim astfel despre „minte", „suflet", „zone psihice", „centre volitive" etc. Dar astfel de termeni sunt metaforici. Ei nu exprimă altceva decât gradul de (in)dependență pe care-l are transcendentalitatea față de spațiul fizic. Capacitatea subiectului de a folosi funcțiile simbolice ale limbajului și de a distinge între semnificații îi permite să opereze cu astfel de metafore.

Spațiul rămâne pe mai departe o altă dimensiune a subiectivității ontologice, desemnând în primul rând topologia de existență a *eu*-lui, delimitându-i orizontul lumii. Orizont care nu se poate închide în absența unui subiect, care îi este sursă, dar și limită. Presiunea internă a *orizontului* impune *eu*-l, ca factor de echilibru, care la rândul lui se reflectă înspre periferie, având tendința de a împinge tot mai departe orizontul lumii în care se află, modificând tot mai mult topologia pe care o generează.

*

Raportate la registrul fenomenalității, spațiul și timpul nu semnifică mai mult decât coeziunea, mereu *factuală* și *locală*, a ritmului transcendental al individuației, de altfel mereu nedefinit, care este subiectivitatea ontologică.[1] Chiar dacă spațiul pare mai senzorial decât timpul, permițând o analiză mai apropiată de sensibilitate, conotațiile sale nu sunt de aceeași valoare ontologică precum ale timpului. Însă *lumea noastră* nu o putem croi decât în timp și în spațiu. Dacă spațiul n-ar prezenta aceeași natură noematică cu cea a timpului, edificarea lumii ar fi imposibilă. Caracterul comun al generativității le face să fie nedespărțite. Modurile temporalității și topologiile spațialității aparțin în egală măsură *eu*-lui, subiectivitatea fiind singura care se așază în câmpul real și/sau transcendental pe care cele două îl ordonează, pentru a desemna un sens trăirii și lumii. Atât trecutul, cât și viitorul sunt, din această perspectivă, temporalități omoloage, aparținând în aceeași măsură anteriorității transcendentale, dar care se actualizează diferit, după „fața" pe care sunt „citite", pe care o întorc către subiect. Prezentul nu e decât apercepție, conștiință despre sine, dar fără conștiință de sine nemijlocită. În această apercepție timpul și spațiul apar ca niște instituiri simbolice. Formele de apariție ale temporalității și spațialității sunt moduri de reprezentare a *locului* subiectului în *lume*. Rezolvarea „problemei" timpului și spațiului se reduce astfel la rezolvarea unor probleme de tehnică a reprezentării în modalități diferite, condiționate de orientarea subiectului în lume.[2]

Reprezentările celor două actualizări sunt întotdeauna complementare. „În față" avem mereu „viitorul", iar „în spate", „trecutul". Într-o reprezentare comună a sensului de „trecere" a timpului, „stânga" îi corespunde lui „ieri", iar „dreapta", lui „mâine"; iar dacă răsturnăm această reprezentare, „jos" va fi „ieri", „sus" va fi „mâine". Axa temporală străbate astfel întreg *orizontul* topologic în care se află subiectul. Așa că nu numai că nu putem ieși din

---

[1] *Cf.* Richir, M., *Recherches phénoménologiques IV, V,* Ed. Ousia, Bruxelles, 1983, p. 123.

[2] *Cf.* Dennett, D.C., *Tipuri mentale*, p. 165.

cuplul noemelor spațiu-timp, dar se pare că fiecare element al cuplului este o imagine oglindită în și de către celălalt.

În toate culturile există reprezentări comune ale spațiului și timpului, care au aceleași semnificații. E vorba despre cuplurile semantice „sus-jos", „înainte-înapoi", „stânga-dreapta", ce se folosesc pentru orientarea în spațiu, și „trecut-viitor", pentru timp. Unitatea semantică a acestor cupluri apare atunci când li se asociază semnalele paralingvistice cu același conținut. Direcția „înainte" este indicată cu mâna dreaptă, semnificând atât vectorul spațial, cât și cel temporal: „în viitor". Pentru a fi mai sugestiv, viitorul este indicat nu doar cu mâna dreaptă orientată înainte, ci și „în sus". Direcția „înapoi", în spatele subiectului, este marcată adesea cu mâna stângă, cu un gest care „trece peste umăr" ca peste un prag, semnificând „dincolo de momentul actual", adică desemnând „trecutul". Aceste reprezentări comune demonstrează că sinteza temporalității și a spațialității, în linii mari, este unică și se produce identic în cadrul oricărei subiectivități. Reprezentările temporalității ca atare țin mai mult de o anumită determinare culturală, mitologică, la fel ca și cele spațiale, care sunt strâns corelate cu experiența de depășire a orizontului spațial. Putem spune chiar că structurile timpului și spațiului sunt în mod ontologic tripartite, urmând modelul celor trei distorsiuni fundamentale pe care le parcurge *ego*-ul. Poate de aceea ne este imposibil să avem altfel de *reprezentări naturale* decât în coordonate tridimensionale. Structura tripartită a subiectivității pare a fi arhetipală.

Abordarea de față nu își propune să dea un răspuns absolut și final problemelor generate de discutarea conceptelor „spațiu" și „timp". Intenția sa este aceea de a arăta că discutarea acestor probleme în registrul metafizicii nu mai este posibilă. Și nu mai este posibilă pentru că metafizica reduce și schematizează prea mult această problematică. Nu înseamnă însă că nu rămânem pe mai departe în domeniul originilor, al ontologiei. Dar prea multă vreme metafizica s-a retras în fața multiplicității, considerând că singurele idei inteligibile sunt cele ce se referă la inteligibilitatea univocă. Considerăm că nostalgia originii se poate recunoaște și în domeniul multiplicității, ca o mișcare a conștiinței, de factura intenționalității. Husserl, în analizele sale asupra temporalității, a arătat că filosofia nu poate mai mult decât să

vorbească despre timp în termenii prezenței și ai simultaneității. Orice discurs pe această temă are ca obiect prezentul: reținut sau anticipat. Reprezentările temporalității sunt reminiscențe ale inaccesibilității directe la prezență și prezent. Modurile temporalității și ale spațialității eschivează liminaritatea oricărei activități de reprezentare. Diacronia reprezintă, mai puțin în cazul deficitar al prezentului, și o nostalgie a reîntoarcerii la origini, a posibilității de re-actualizare a originii. Omogenitatea și omniprezența spațialității sunt reflexul aceleiași nostalgii originare neîmplinite.[1]

Cât privește întrebarea de la început – dacă timpul și spațiul acoperă conținutul unor concepte metafizice, transcendentale sau reale –, ea poate fi reformulată, în urma analizei întreprinse aici, astfel: Să fie spațiul și timpul imaginile speculare prime ale distorsiunii originare? Să nu fie, până la urmă, decât expresiile unei distorsiuni ce se produce la un nivel „mai profund" al subiectivității ontologice? Pentru că doar un eu încarnat, un eu viu, ca *Dasein*-ul, are capacitatea de a amâna răspunsul la solicitările lumii: ceea ce indică în mod evident capacitatea de distorsionare a temporalității. Amânarea și disimularea sunt expresia conștiinței dominării timpului și spațiului, precum și a conștiinței caracterului lor transcendental și constitutiv subiectiv.

2.6. FENOMENOLOGIA CORPORALITĂȚII

Relația în care se susțin ego-ul și corpul a ridicat de-a lungul timpului numeroase întrebări cu privire la natura ei. Este subiectul o existență în care se contopesc două substanțe, sau avem de-a face cu una singură? Corpul nostru este același lucru cu noi înșine, sau trebuie privit ca ceva distinct de ego? „*Avem* un corp sau *suntem* corpul nostru?"[2] Sunt întrebări dintre cele mai importante atunci când ne propunem să analizăm în ce măsură corpul reprezintă o condiție necesară posibilității existenței, apariției subiectului ca personaj al lumii, viu și prezent în toată mundaneitatea sa.

---

[1] *Cf.* Levinas, E., *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 160.

[2] Richir, M., *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Ed. Hatier, Paris, 1993, p. 5.

Corporalitatea – produs al percepției

În acest sens, fenomenologia husserliană a deschis calea a două abordări diferite. Prima dintre ele a căutat să se elibereze de relația subiect/obiect, implicit de întrebarea privitoare la relația dintre ego și corp, fiind ilustrată de conceptul *Dasein*-ului și de întreaga filosofie a lui Heidegger. Continuând principiul husserlian al „întoarcerii la lucrurile însele", cealaltă abordare a acordat mai multă atenție faptului de a sesiza lumea, considerând că aceasta este menirea subiectului. Este calea deschisă de către Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), care s-a aplecat nu doar asupra ideilor lui Husserl, ci și asupra meditațiilor lui Descartes. Consecința acestei abordări a fost întemeierea existenței *ego*-ului nu pe „eu gândesc", ci pe „eu percep". Aceasta este teza și tema fundamentală din *Fenomenologia percepției* (1945), în care Merleau-Ponty preferă să afirme primatul percepției în operația de instituire a relației dintre ego și lume. Percepția conferă caracterul mundan al eului, legându-l de câmpul fenomenal în care apare, dând coerență și continuitate între *eu* și *lume*. De altfel, intenționalitatea pe care o manifestă eul nici nu ar avea cum să se obiectiveze dacă nu ar putea să opereze pe un suport de o aceeași natură cu lumea asupra căreia este ațintită și pe care o vizează. Încercând să aducă în câmpul conștiinței experiența senzorială și perceptivă a subiectului, Merleau-Ponty realizează de fapt o fenomenologie a corpului și a corporalității, ca singura modalitate de relaționare a perceptivității și transcendentalității.

Între eu și corp există o implicație reciprocă, care de-a lungul timpului a ridicat numeroase întrebări. Cele mai multe încercau să deslușească dacă avem de-a face, în cazul existenței umane, cu o existență dualistă sau cu una monistă. Eul și corpul au o aceeași natură, sau sunt naturi diferite? Dacă sunt de o aceeași natură, care este aceasta? Dacă sunt de naturi diferite, ce anume le leagă, ce le face să fie atât de strâns unite? Diferitele răspunsuri care s-au dat acestei probleme au arătat de fiecare dată o anumită tendință de a considera corpul ca pe o co-prezență a sufletului, a rațiunii sau a spiritului. Deși filosofii s-au ferit să vorbească despre o „realitate" care leagă cele două prezențe, au căutat totuși să o desemneze prin indicarea unei modalități a existenței celor două care să le fie comună. Pentru Merleau-Ponty, expresia cea mai potrivită a acestei co-prezențe este perceptivitatea. Aceasta exprimă raportul iminent pe

care-l stabilim cu lumea, raport în care corpul și obiectele lumii se stimulează reciproc. Senzațiile și senzitivitatea sunt suportul acestei co-prezențe. Apariția obiectelor în câmpul fenomenal al subiectului provoacă corpului nu doar stimuli, ci și atitudini, acțiuni, reacții. Raportul perceptiv al subiectului cu lumea nu este unul „de la obiect la obiect", ci mai degrabă unul între „subiect" și „obiecte" sau alte „apariții" ale lumii, fie ele apariții reale sau potențiale. Cu toate acestea, perceptivitatea nu oferă niciodată o imagine completă și „totală" asupra lumii, nici măcar asupra acelor obiecte care ne înconjoară. În percepția unui cub nu este posibilă niciodată percepția simultană a celor șase fețe ale acestuia și a raporturilor de spațialitate dintre suprafețele sale. Cu toate acestea, percepția cubului este una fără dubii. Posibilitatea aceasta este dată de intervenția reprezentării transcendentale în care apare obiectul transcendental vizat – conceptul cubului –, percepția rămânând doar pretextul acestei apariții. Chiar dacă evocarea obiectului transcendental este posibilă și în lipsa obiectului fenomenal, prezența acestuia face *necesară* evocarea obiectului transcendental, ilustrând o dată mai mult determinarea dintre percepție, corporalitate și subiectivitate. În acest fel, se poate spune că teoria percepției are mai degrabă o tentă pragmatică decât una cognitivă, întrucât percepția obiectelor trimite spre câmpul de constituire al sensului, și nu spre cel al cunoașterii. Reacția presupusă de subiect în condițiile raportului corp/lume nu vizează doar adaptarea și situarea corpului în lume, ci găsirea unui sens pentru această situare, ceea ce indică o dată mai mult implicația subiectivității în această relație. Corporalitatea nu mai participă doar la fenomenul de apariție a corpului, ci și la cel de instituire a sensului. Obiectele lumii nu mai sunt obiecte ale percepției, purtătoare doar de stimuli cognitivi, ci obiecte purtătoare de sens: unelte sau instrumente.

Chiar dacă arătam mai sus că *eul* are acces la sine pe căile reflexivității, pe care le controlează într-o manieră extrem de eficientă, și se cunoaște pe sine ca fiind singurul produs al subiectivității sale, calitatea de identificator al corporalității pe care o încarnează este dată de senzorialitatea corpului. Aceasta se constituie ca un mediu corelat stărilor, pasiunilor și acțiunilor corpului. Jacques Lacan[1] arată că, în

[1] *Cf.* Lacan, J., *Ecrits*, Ed. Le Seuil, Paris, 1970.

stadiul oglinzii, eul copilului nu se percepe pe sine ca aparținându-și și ca existând de la început într-un corp. Experiența corporalității este disipată, primele percepții ale corporalității fiind desemnate cu sintagma „fantasme de corp îmbucătățit". În lipsa conștiinței propriei corporalități, a unității și coerenței acesteia sub forma corpului, nu se constituie nici o identitate coerentă a eului. Cucerirea identității subiectului se realizează într-o serie de trei secvențe, în care rolul important îl joacă procesul de identificare a imaginilor și de atribuire a lor: legarea imaginilor de identități (imaginea corpului propriu ca imagine a identității proprii); recunoașterea imaginilor ca identități (imaginea celuilalt ca imagine a celuilalt); autonomizarea imaginilor și a identităților (apariția disjuncției ontologice dintre eu și corp). Toate aceste trei faze anticipează unitatea corpului, operând numai prin intermediul procedeelor de specularitate transcendentală și de distorsionare a corporalității. Pentru că în ultima fază, cea a disjuncției ontologice, avem de-a face cu o distorsiune a experienței corporale și a identității pe care aceasta o furnizează eului, deoarece în urma constituirii identității, inclusiv pe baza perceptivității, eul încearcă să refuleze experiența corporalității. Corpul devine, uneori, un lest, de care eul caută să se descotorosească, dar, ca orice experiență refulată, nu de puține ori corporalitatea invadează întreaga subiectivitate, anulând eul sau ajungând să-i împrumute întregul ei conținut: durerea, plăcerea, bucuria, ura, extazul, experiențele halucinante și euforice. Invadând subiectivitatea, eul trăiește prin stările corporalității – furnizate de perceptivitate – experiența coerenței și integrării mundane. Perceptivitatea devine astfel o necesitate, deoarece un subiect fără corp propriu, fără stări și sentimente, fără pasiuni și afectări, nu ar putea să existe printre corpurile lumii. Dacă se poate spune „eu sunt corpul meu", inversa nu este adevărată: „corpul meu e ego-ul meu"[1]. Corpul în sine este o abstracție privată de viață, un obiect al lumii fenomenale sau al lumii animale, care nu devine ceea ce este decât datorită ego-ului.

Adâncind analiza experienței perceptivității corporale, se poate constata că ea comportă două aspecte: avem de-a face, pe de o parte, cu o experiență internă, iar pe de alta, cu una externă. Experiența perceptivă

[1] Patoèka, J., *Qu'est-ce que la phénoménologie?,* p. 113.

internă se referă strict la apariția unor senzații sau a unor stări care indică prezența corpului, dar care nu spun aproape nimic despre interioritatea sa. Având în vedere că experiența perceptivă internă este specifică unor stări generale, difuze, dominante, putem spune că mai degrabă experiența internă a corporalității ne spune mai multe despre interioritatea subiectului, decât despre interioritatea corpului. De fapt, problema constă chiar în a desemna interioritatea. Este aceasta „corpul pe dinăuntru"? Este „interiorul corpului nostru"? Nici o incursiune în interiorul corpului nu conduce la străpungerea interiorității. Exercițiul medicinei a demonstrat suficient acest fapt: oricât de adânc se explorează corpul uman, subiectul rămâne întotdeauna în „interiorul" acestuia. Pentru subiect, experiența perceptivă a interiorității corporale, în forma de reprezentare a propriului corp, este întotdeauna o imagine despre corp, adică o imagine exterioară.

Problema interiorității este diferită de cea a cunoașterii de sine, deoarece nu se referă la un anumit mod al introspecției. Interioritatea presupune o cunoaștere esențială și transparentă a fenomenelor care privesc conștiința subiectului, precum și un acces nemijlocit la aceste stări. Din perspectiva interiorității, stările și trăirile subiectului au o anumită independență față de corporalitatea ca atare, ele aparțin interiorității subiectului, nu și corpului acestuia, dar se manifestă în mod evident prin expresiile corporalității. În același timp, sensul aparițiilor lor se transferă ca semnificație ontologică subiectivității. Astfel, trăirea existenței sau a neantului, contemplarea finitului sau a infinitului, percepția temporalității sau a „eternității", reflectarea acțiunii sau a rațiunii, devin, din aporii ale subiectivității[1], probleme care privesc actualitatea corporalității subiectului. Interioritatea corporalității primește, prin problematizările simbolice și semnificante pe care le asumă, o legitimare discursivă din perspectivă fenomenologică.

Apariția, aducerea în prezent a reprezentărilor interiorității nu ține de auto-referențialitatea conștiinței, ci mai degrabă de conținutul interiorității, de capacitatea ei de a afecta această referențialitate și de a-i da un sens. Interioritatea este rezultatul interiorizării simultane a discursului despre realitate și a realității trăite nemijlocit. Interioritatea

---

[1] *Cf.* Frăteanu, V., *Eseu asupra subiectivității*, Ed. Casa cărții de știință, Cluj-Napoca, 1994.

nu este un ecran de tranziție pentru iluzionări, intuiții, interpretări, un ecran al finalităților, ci experiența reflectată a procesului trăirii, care conține senzorialitate, gândire, sentimente, atitudini. Interioritatea corporalității este viața subiectului ca discurs al sensului vieții acestuia.

Ca produs al experienței perceptive externe, corpul este un obiect și ne raportăm la el ca atare, adică ne așteptăm ca el să îndeplinească o anumită funcție. Elocvent în acest sens este faptul că ne „tratăm" corpul atunci când funcționarea lui nu ne satisface. Medicina este știința care permite intervenția asupra corpului, fără să facă însă vreo referire la relația pe care acesta o poate avea cu subiectivitatea. Medicii se referă la corp în termenii unui agregat complex de funcții bioenergetice. Din acest punct de vedere nu există nici o deosebire între corpul uman, în care este încarnat un subiect, și corpul animalelor. *Eu*-l nu va putea niciodată să vadă mai bine corpul său, în ciuda faptului că este al său, decât o face un medic. Noi înșine dăm mai multă crezare și acceptăm intervenția asupra corpului nostru din partea cuiva care nu are percepția interiorității noastre, care nu are experiența corporalității noastre. Acum corpul este considerat doar obiect al experienței perceptive obiective. Nu doar sistemele musculare, osoase sau interne dau conținut experienței perceptive obiective a corporalității, ci și creierul, unde procese ca memoria, anticiparea, gândirea, conștiința și chiar mecanismele identității de sine reprezintă tot atâtea teme ale neuro-științelor și tot atâtea căi de intervenție externă asupra acestor teritorii ale interiorității neuro-psihice. Corporalitatea nu este un sistem la care să avem acces prin interiorul ei ca și corporalitate, prin experiența perceptivă a interiorității. Dimpotrivă, se poate remarca tendința ca, prin noile discipline care o explorează – științele genetice și cele cognitive –, corporalitatea să fie reprodusă doar drept conținut al exteriorității sale.

Corporalitatea – produs al fenomenologiei

Abia o fenomenologie a corporalității, care nu este posibilă decât pentru un subiect „încarnat", pentru un subiect prezent și actual în câmpul lumii, va putea să adâncească diferența ontologică dintre om și animal. Pentru Husserl[1], orice transcendență a obiectului este pusă în

[1] *Cf.* Husserl, E., *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, p. 64, și *Chose et espace*, trad. A. Lowit, Ed. PUF, Paris, 1970, p. 42.

relație cu o imanență a subiectului. Altfel spus, orice obiect se găsește neîntrerupt, în momentul actualizării sale (în percepție), într-un raport constitutiv cu subiectul, de a cărui participare depinde elaborarea, construcția și constituirea sa. Husserl este convins că nici un obiect nu există în sine fără ca un subiect să participe, într-un fel oarecare, la existența sa: prin percepere, prin discursivizare, prin conceptualizare – teză care presupune că pentru existența unei lumi este absolut necesar un subiect încarnat al acelei lumi care să-i confere existență și sens.

Întrebării de mai sus – „*Avem* un corp sau *suntem* corpul nostru?" – fenomenologia îi modifică sensul, mutând accentul pe elucidarea apariției corpului și corporalității. Corpul ne este, într-o oarecare măsură, străin. Nu avem cunoașterea corpului nostru ca pe o revelație, deși cunoașterea inconștientului nostru este o revelație care ne explică și care ne aparține. Corpul este descoperit și rămâne mereu în ascundere în raport cu vederea, deși vederea îi aparține, ca modalitate a percepției. El iese din ascundere abia când este așezat în fața oglinzii. Actualizarea corporalității nu se produce decât într-o imagine, într-o reprezentare, ceea ce e cu siguranță altceva decât o percepere nemijlocită. Iar specularitatea de care are nevoie corpul pentru propria-i apariție, identificare și actualizare („stadiul oglinzii" amintit mai sus) confirmă alteritatea în care se află de fapt corpul în raport cu ego-ul, dar evidențiază și similitudinea apariției lor. Corpul este încarnarea – apariția vie – a celei de-a treia distorsiuni a ego-ului, deoarece corpul este întotdeauna un „el", niciodată un „tu". Conștiința de sine este ipostazierea celei de-a doua distorsiuni a ego-ului, fiind constant co-prezență și interlocutoare a eului. Capacitatea de intra-comunicare a subiectului este proba distorsiunii a doua, a apariției persoanei a II-a. Caracterul ontologic al celor trei moduri ale distorsiunii subiectivității este probat o dată în plus prin fenomenologia corporalității, indicând distincția fundamentală care separă *Dasein*-ul de ființa ontică, de lumea animalelor: experiența corporalității este specifică doar unei subiectivități vii.

Identificarea pe care o facem între noi și corpul nostru nu ar fi posibilă dacă cele două concepte nu ar avea o rădăcină ontologică comună. Ea poate fi găsită reluând în sens invers fenomenul de actualizare al corporalității, care ne va conduce, urmând distorsiunea celei de-a treia ipostazieri, la sursa comună, care este subiectivitatea.

Senzațiile, sentimentele, afecțiunile, gândurile și mișcările noastre sunt expresii ale intenționalității eului, expresii ce capătă apariție mundană prin intermediul corpului. Sunt semnale ale corpului, care eului nu îi spun nimic, pentru că nu îi sunt adresate lui. Cu toate acestea, eul nu rămâne indiferent la aceste semnale. Modul său de reacție este intenționalitatea pe care o aruncă în joc. Identificarea dintre eu și corpul meu este co-prezentă în exercițiul intenționalității. Ne putem întreba dacă nu cumva corpul este doar un instrument al ego-ului, realitatea care îi permite acestuia să se exprime, să se reifice. Fiind o modalitate a exprimării, adică implicând un sens, corpul poate fi considerat produsul unei distorsiuni a subiectivității originare, o altă formă de ipostaziere, de data aceasta senzorială și perceptivă, a ego-ului.

Analiza fenomenologică a corporalității arată corporalitatea ca fiind mai mult decât simpla apariție corporală. Corpul ne trădează ca fiind niște ființe cu istorie, cu trecut propriu, specific și personal. Corpul participă în mod hotărâtor la identitatea de sine și cu sine a subiectului. Asemănarea în registrul aceluiași tipar cu ceilalți subiecți încarnați, mai ales cu cei apropiați pe linie genetică, imaginea feței ca mod al singularității absolute, dar și imaginea corpului ca expresie a normelor culturale și de grup în care se află prins subiectul[1], spun despre identitate lucruri care, deși contrazise de principiul identității logice, nu sunt contrazise de identitatea stabilită prin intermediul perceptivității. Corpul însuși are o memorie care pro-vine din anterioritatea existenței sale: expresiile faciale, anumite gesturi, anumite atitudini care sunt consecințe fie ale zestrei genetice, fie ale zestrei culturale a fiecărui individ. Corpul are o istorie de dinaintea existenței sale, ceea ce îl face mult mai apropiat de statutul ontologic al subiectului. Identitatea subiectului, a ego-ului se construiește și prin apelul la această anterioritate, în care se află sedimentele genetice și culturale ale subiectivității originare.

Experiența corporalității este comprehensibilă, ea poate fi împărtășită, comunicată, poate fi pusă în discurs. În ciuda unicității sale și a impenetrabilității specifice, experiența corporalității poate fi transmisă și înțeleasă, ceea ce dovedește că nu ne aparține în totalitate

---

[1] *Cf.* Abel, O., *Le sujet à l'image d'un corps ni instrument, ni idole*, în *Diogène* nr. 172/1995.

sau că reprezintă unul dintre tipurile de relații ontologice pe care le stabilește subiectivitatea: corpul este un referent, un „el-altul", un subiect al comunicării dintre eu și tu, care nu intră în comunicare. Referirea devine posibilă datorită străinătății ce caracterizează propriile noastre corpuri. Deși sunt ale noastre, deși ne exprimă, noi *nu suntem* corpurile noastre, nu suntem *doar* corpurile noastre. Lipsit de actualitatea subiectivității – prin moarte –, corpul își pierde statutul de *Dasein*. Problema nașterii și a morții, a legăturii cu modalitățile temporalității, se vor înțelege mai bine în urma reducției fenomenologice a corporalității, care reușește să indice sensul reificat al începutului absolut – nașterea – și al sfârșitului absolut – moartea. Percepția transferului și schimbării temporale sunt porțile de acces spre modurile temporalității, spre procesele retenției și protenției transcendentale. Perceptivitatea este anticipare și așteptare, așa cum este uitare și surprindere. Primele structuri ale „sedimentării" transcendentale se găsesc deja în ceea ce reprezintă corporalitatea noastră, la fel și primele „anterioriăți" transcendentale. De fapt, experiențele perceptivității interne și externe sunt, prin senzorialitatea care le face posibile, similare, iar prin apelul la transcendentalitate devin complementare.

Fiind referință a discursului și a experienței fenomenologice a corporalității, corpul joacă și rolul de simbol în acest discurs. El reprezintă reificarea subiectivității, forma sub care ego-ul își joacă, până la epuizare, libertatea transcendentală și mundană. Apariția sa este de la bun început o instituire simbolică. Corpul este punctul zero al situării în câmpul fenomenal de apariție al lumii. El este axa centrală în jurul căreia se constituie percepțiile, aprecierile, valorizările, senzațiile, ideile și toate elaborările teoretice, precum și realizările tehnologice, toate tematizările intelectuale și pragmatice. Ca simbol, corpul reprezintă centrul întregii lumi tehnologice create de om. Toată tehnologia a avut și are drept scop integrarea corpului în lumea reală și adaptarea naturii la posibilitățile lui și la intențiile ego-ului. Produsele tehnicii nu sunt altceva decât prelungiri ale intenționalității ce se manifestă prin corpul uman.

*

Fenomenologia corporalității ne arată că, deși trăim în corpul nostru, el este mai mult decât locația eului, el este întotdeauna mai mult decât ceea ce exprimă cuvintele noastre și experiențele perceptive obiective

pe care le avem cu referire la el[1]. Corpul joacă un rol-cheie în recunoașterea *celuilalt* și a *altuia* ca subiecți analogi, ca semeni, ca subiectivități potențial identice, susceptibile de a fi comprehensibile și comunicative. Corpul este indiciul posibilității intersubiectivității și comunității. El este o limitare a subiectului transcendental, prin care acesta devine o existență în fapt și în formă determinată, adică o existență umană reală, care ocupă un loc în spațiul și în timpul natural. Limbajul, ca formă a comunicării, nu este străin de fenomenologia implicată de corporalitate. Pentru că, în fapt, comunicarea developează forma și intensitatea relației eului cu lumea. Din perspectiva comunicării, eul este perceput ca o realitate simbolică care proiectează pe fondul existenței persoana detașată de corp, dar care identifică în același timp corpul în relația cu persoana care comunică.

Fenomenologia corporalității se referă la descoperirea corporalității ca la mai mult decât la descoperirea unui obiect-instrument: corpul. Asumarea corporalității subiectului semnifică situarea acestuia în lumea fenomenală și posibilitatea de a avea acces la modalitățile de exprimare și actualizare ale intenționalității subiectului.

*
* *

Am schițat în acest al doilea capitol liniile de rezistență ale unei ontologii a subiectivității, arătând cum este posibil discursul filosofic în centrul căruia se găsește subiectivitatea, drept câmp ontologic în care subiectul se are pe sine obiect al discursului și al meditației transcendentale. A devenit evident că subiectul, în forma ego-ului, nu poate fi decât un obiect fenomenologic și că orice încercare de absolutizare sau de idealizare a sa în ipostaza Eu-lui rămâne în afara sferei discursului nostru. Ontologia subiectivității renunță la multe dintre pretențiile pe care le au alte ontologii, purtând cu sine conștiința faptului că orice ontologie nu e mai mult decât un „discurs despre", iar nu „discursul întemeietor" sau „rostirea absolută", cum nici „descriere a temeiului" sau a „absolutului", care ar presupune deja în amonte cunoașterea a ceea despre ce se discută. În același timp, o ontologie a subiectivității poate

[1] *Cf.* Richir, M., *Le corps. Essai sur l'intériorité*, p. 70 & urm.

fi înțeleasă ca o reacție la procesul de distrugere a omului metafizic, al transformării subiectului într-o simplă funcție a sistemului viu numit corp uman, așa cum fac disciplinele neuro-psihice sau cognitiviste.

Ontologia subiectivității este posibilă ca o reflecție transcendentală asupra ipostazelor subiectului, activitate care sfârșește prin a recunoaște faptul că dincolo de simulacrul propriei apariții nu poate pătrunde și că iluzionarea, ca proces-sursă a cunoașterii transcendentale, și perceptivitatea, ca proces-sursă a cunoașterii obiective, sunt de fapt fețele opuse ale aceluiași câmp al con-științei, câmp în care subiectivitatea este matcă și orizont. Ceea ce e un alt fel de a spune că ontologia subiectivității este una regională, care nici nu își propune să fie mai mult de atât și nici nu poate fi mai mult de atât, purtând cu sine argumentele pentru caracterul regional al oricărei ontologii oneste. În același timp, exprimăm cu convingere ideea că ontologia subiectivității, ca încercare de răspuns la întrebarea „**cum e posibilă distincția subiect/obiect?**“, este singura care mai poate da un sens și un orizont de așteptare ontologiei. Răspunsul pe care l-am obținut aici nu este o descriere a distincției ca atare, ci o indicare a posibilității ca această distincție să se producă. Distincția constă chiar în simulacrul ontologic al subiectivității. Sensul ontologic al lui „a fi“ exprimă însăși conștiința acestui fapt. Conștiință care nu este specifică altcuiva decât subiectului, unui *ego* încarnat, viu. Existența este memoria reificată a acestei conștiințe, în care anterioritatea și sedimentul se confundă în actualitatea prezentă. Actualitate prezentă întotdeauna pentru un *eu* care nu reprezintă altceva decât distorsiunea ontică a sensului lui „a fi“, adică a unui câmp existent (prezent și actual) al conștiinței.

Vorbim despre subiectivitate ca despre felul de a fi al *eului*, ca despre ceea ce îl face capabil de a fi „subiectul“ din distincția subiect/obiect. Sigur, el este și obiect al lumii, dar în această calitate eul nu poate avea un statut ontologic. Doar ca obiect al propriei sale subiectivități el poate căpăta statut ontologic. Vorbind despre subiectul imbricat în lume, ontologia subiectivității arată că acțiunea subiectului în lume și asupra lumii este posibilă și are un sens, spre deosebire de ontologiile metafizice, care îndeamnă doar la contemplarea lumii, susținând că acțiunea subiectului în aceasta sau asupra ei este imposibilă, iluzorie, fiind

dinainte determinată, prin categoriile ontologice. Dacă pentru ontologiile metafizice apariția lumii este o iluzie sau doar efectul remanent al unei reprezentări, al fenomenalizării unei esențe ascunse, în ontologia subiectivității iluzionarea, distorsionarea, reprezentarea sunt mecanisme de constituire a realității, și nu aparențe ca atare.

Abordarea fenomenologică și transcendentală ferește discursul ontologiei subiectivității de a fi unul metafizic, cum sunt discursurile raționalismului cartezian și ale idealismului transcendental, pe care le-am prezentat în prima parte tocmai pentru a arăta mai net delimitările noastre. În același timp, acest tip de abordare ne permite să instalăm eul de la bun început, prin reducția transcendentală, în centrul subiectivității, astfel încât să țesem întregul discurs în jurul acestuia. Conexiunile pe care le-am făcut către alte tipuri de discursuri – psihanaliză, psihologie, istorie etc. – și ideile pe care le-am împrumutat de aici arată o dată în plus caracterul trans- și interdisciplinar pe care-l angajează și îl asumă ontologia subiectivității.

Pentru a parcurge întregul orizont pe care-l deschide ontologia subiectivității, va trebui să facem în continuare câteva referiri la alte două tipuri de discursuri ontologice – regionale – posibile, care nu pot fi dezvoltate altfel decât ca urmări firești ale ontologiei subiectivității: ontologia intersubiectivității și ontologia asubiectivității. Aceste referiri sunt necesare, atât în chip de concluzie pentru demersul de față, cât mai ales pentru a da răspuns consecințelor pe care le induc sursele originare ale subiectivității în câmpul aparițiilor transcendentale. În cazul intersubiectivității este vorba despre câmpul fenomenal care se constituie la nivelul interacțiunii și comunicării, unde apariția *celuilalt* și a *altuia* sunt realități plurale, respectiv *ceilalți* și *alții*, sau, altfel spus, acolo unde *tu* devine *voi*, iar *el* devine *ei*. În ceea ce privește asubiectivitatea, avem în vedere posibilitatea unei ipostazieri în care subiectivitatea este prezentă, dar ea nu poate trece în simulacrul ontologic al nici unei persoane, nefiindu-i aplicabilă nici una dintre distorsiunile originare, fiind, într-o manieră care o apropie de ipostazierea metafizicii, o subiectivitate care nu cunoaște specularitatea.

3

PENTRU O ONTOLOGIE A INTERSUBIECTIVITĂȚII

Ca disciplină interpretativă a semnificației lui *este*, ontologia se constituie într-un discurs hermeneutic aplicat unei realități în care apare acest concept. Dar care este această realitate? Negreșit, una în care semnificația lui *este* e la ea acasă. Iar *este* e în conștiința însăși a acestei stări. Am examinat în capitolele anterioare realitatea acestei semnificații în cazul unei subiectivități singulare. Chiar în timpul analizei am putut constata faptul că ego-ul transcendental generează simulacre ale apariției sale în ipostazele persoanelor I, a II-a și a III-a, respectiv în aparițiile determinate ale *eu*-lui, *celuilalt* și *altuia*. Aceste trei aparații fenomenale ale ipostazelor subiectivității originare constituie deja un câmp de relații care poate fi caracterizat ca fiind unul ce ține de subiectivitate, dar care comportă el însuși caracteristici specifice. Apoi mai e de luat în seamă faptul că în același câmp apar și ipostazele unei noi distorsionări, sub raport numeric, a celor trei persoane. Nu doar pluralul lor prezintă o nouă caracteristică, cât mai ales faptul că ele sunt mai puțin determinate. *Noi, voi, alții* nu mai trimit la reprezentări precise, ci la aparențele unor reprezentări, al căror conținut este întotdeauna incomplet actualizat. Ipostazele amintite sunt deschise oricărei multiplicități. De aceea, noul câmp de fenomenalizare al sensului lui *este*, sub raportul multiplicității, ne îndreptățește să aducem în discuție un nou concept, pe cel al intersubiectivității. Intersubiectivitatea desemnează câmpul originar și generativ de apariție al simulacrelor ontologice ale persoanelor I, a II-a și a III-a, atât în ipostaza lor singulară, cât și în cea plurală.

Pentru a configura o ontologie a intersubiectivității, este necesar, după cum am arătat la începutul capitolului al doilea, ca intersubiectivitatea să poată susține edificarea unui discurs asupra realității pe care o desemnează, discurs care în același timp să dea consistență și sens lui *este*. Putem clarifica sensul originar și generativ al intersubiectivității făcând o trimitere la *Ce înseamnă a te orienta în gândire?*[1] (1786) a lui

---

[1] *Cf.* Kant, I., *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, trad. A. Philonenko, Ed. Vrin, Paris, 1979.

Immanuel Kant, unde filosoful vorbește despre faptul că rațiunea, în calitatea ei de capacitate de a începe, de a fi origine, are nevoie de reguli exterioare transcendentalității sale, dar nu exterioare subiectului, din exterioritatea eului, străine acestuia. Exigențele exercițiului liber al rațiunii impun originarității raționale respectarea unor principii subiective, adică o obligă să își origineze astfel discursul încât mereu să aibă în vedere posibilitatea tranzitivității sale, ca moment inițial, către alte eu-ri; altfel spus, rațiunii i se cere să gândească în așa manieră încât demersul ei să poată fi asumat de către orice eu. Astfel de principii subiective au fost numite de către Kant „principii ale publicității". La vremea sa, termenul „publicitate" viza conținutul „realității publice", al unei a treia realități, după *res cogitans* și *res extensa*, și anume *res publica*. Realitatea publică reprezintă țesătura de relații în care este prins subiectul care manifestă intenționalitate față de alți subiecți reali, co-prezenți lui. Reducția fenomenologică a acestui câmp, în care se reifică intenționalitățile subiecților și determinările lor concrete, ca cele ce vor caracteriza subiecții în actualitatea lor, ne va permite să aducem în lumină conceptul intersubiectivității.

Pentru Husserl, obiectivitatea, ceea ce este exterior subiectului și lumii acestuia, apare ca o evidență de nedepășit, pentru că ea precede orice activitate și orice judecată. Lumea este „în primul rând solul credinței pasive universale în ființă"[1]. Iar această lume este lumea vieții subiectului, lumea *căreia îi aparține* subiectul, nu lumea *care aparține* subiectului. Este lumea în care își au locul toate experiențele noastre, pentru care elaborăm reprezentări și teorii: „întoarcerea la lumea experienței este *o întoarcere la «lumea vieții»*, adică la lumea în care trăim deja și care constituie solul oricărei operații a cunoașterii și al oricărei determinări științifice"[2]. Se poate constata că o lume a vieții se găsește în anterioritatea apariției subiectului, ca un sol pe care acesta își va împlânta rădăcinile și căruia, în același timp, îi va conferi sens. Pe de o parte, lumea este un dat, ca fundal al activităților, reprezentărilor și

---

[1] Husserl, E., *Expérience et jugement*, trad. D. Souche-Dagues, Ed. PUF, Paris, 1970, p. 34.

[2] *Ibidem*, pp. 47-48.

judecăților noastre, dar, pe de altă parte, sensul ei nu este dat nemijlocit în fenomenul apariției sale, sensul lumii nu este independent, el fiind produs de subiectul care reflectă lumea. Așa se face că lumea apare ca o *idealizare* conform căreia experiența noastră spațio-temporală este integrată unui univers strict determinat, ale cărui conținuturi sunt previzibile la infinit, dar ale cărui sensuri sunt funcție a interpretărilor și a acțiunii subiective a eului. Conținuturile previzibile ale experienței universale ne sunt dezvăluite de științele exacte, care însă nu ne spun nimic despre sensul lumii în care trăim. Acesta este dat de interpretările pe care le face subiectul pentru conținutul lumii subiective, al sensurilor experienței sale mundane. Cunoaștem sau nu cunoaștem rezultatele științei, noi înțelegem lumea în care trăim ca un univers al fiindurilor determinate într-un fel oarecare. Așa că lumea în care trăim este mediatizată întotdeauna de o idealizare dată de o anumită știință, de un model istoric sau de o cultură. Lumea subiectului este în primul rând lumea constituită în urma experiențelor donatoare de sens pe care le are. Cele mai multe experiențe donatoare de sens sunt cele în care sunt implicate alte subiectivități. Intersectările dintre câmpul fenomenal al lumii subiectului și câmpurile fenomenale ale altor subiectivități sunt primordiale în generarea de sensuri. În cea de-a *Cincea meditație*, Husserl vorbește despre „pătrunderea intențională a altuia în sfera mea primordială“[1]. Or, asta înseamnă că intersubiectivitatea nu este o simplă coexistență. Ea presupune stabilirea unor relații de *apropriere* și *întrepătrundere* între subiect și ceea ce nu-i aparține, făcând astfel inteligibile alte subiectivități, dar și conferind sens unor existențe ca obiectele, acțiunile, fenomenele, care apar ca simulacre fără subiectivitate ale *altuia*. De aceea, intersubiectivitatea poate fi considerată câmpul transcendental de apariție al sensurilor lumii pentru orice subiect.

Intersubiectivitatea este și expresia alterității esențiale care face din orice *eu* un *alter-ego* pentru *celălalt* sau pentru un *altul*. Vom înțelege în sesizarea *celuilalt* și a *altuia* posibilitatea constituirii unei lumi obiective, atât sub forma unui corelat al comunității de monade care sunt

---

[1] Husserl, E., *Meditații carteziene*, trad. A. Crăiuțu, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 158.

câmpurile fenomenale de apariție ale fiecărui subiect în parte – ceea ce constituie lumea obiectivă guvernată de legile motivației –, cât și sub forma unui ansamblu de apariții de subiecți, obiecte și fenomene – lumea obiectivă guvernată de legile cauzalității. Atingem prin aceasta statutul transcendental al intersubiectivității: constituită de un același *ego*, sfera aparteneței intersubiectivității nu poate fi sesizată de acesta decât prin admiterea unei *co-reprezentări* a sesizării pe care o au *celălalt* și *altul*. Această co-reprezentare poate fi confirmată și comprehensibilă ca urmare a acțiunii comunicative din interiorul intersubiectivității. „Tocmai cu aceasta, subiectivitatea transcendentală se lărgește către *intersubiectivitate, către socialitatea intersubiectiv-transcendentală, care constituie terenul transcendental pentru natura și lumea intersubiectivă în genere*, și nu mai puțin pentru ființa intersubiectivă a tuturor obiectualităților ideale."[1] Devine evident că intersubiectivitatea nu poate fi gândită decât în forma unui câmp de apariții transcendentale ale unui alter-ego generic, dar gândit pentru fiecare ego în parte, și nu ca ceea ce se oglindește în acest alter-ego. De aceea, intersubiectivitatea nu mai este centrată pe apariția transcendentală a *ego*-ului, ci pe ceea ce nu este acesta, pe simulacrele aparițiilor sale, ipostazele persoanelor I, a II-a și a III-a. Corporalitatea acestora le va transforma în „materia" de lucru a fenomenalizării intersubiective, care este propria lor alteritate sub efectul acțiunii intenționale. În măsura în care orice conștiință este expresia unei intenționalități, vizare a altceva decât ea însăși, intenționalitatea este constituită înainte de orice prin apariția câmpului fenomenal al intersubiectivității. Capacitatea de a stabili relații cu propria alteritate transcendentală, în primul rând cea a tranzitivității, dă lumii subiectului consistență, îmbogățind-o cu punctele de vedere diferite ale ipostazelor *ego*-ului, dar îi conferă și obiectivitate, cel puțin sub condiția comunității în care apare.

Am arătat condițiile în care subiectivitatea este ontologică, ca sursă a simulacrelor ontologice ale *ego*-ului. Caracterul ontologic îi este conferit intersubiectivității de condiția alterității, care îi este

---

[1] Husserl, E., *Conferințe pariziene,* trad. Al. Boboc, Ed. Paideia, București, 1999, p. 103.

proprie în mod definitoriu și care permite eului reificat să se izoleze din existența indistinctă a intersubiectivității. Principiul anteriorității transcendentale a apariției este verificat din plin și aici, deoarece eul există înainte de a se descoperi ca autenticitate în câmpul fenomenal al intersubiectivității, el își premerge în inconștiența vieții pe care deja o trăiește înaintea oricărei introspecții. Pe de altă parte, ca specularitate a apariției sale, subiectivitatea însăși nu se constituie în autenticitatea sa decât în și din sedimentul lumii căreia îi aparține. Altfel spus, intersubiectivitatea apare ca o altă sursă, reificată de această dată, a subiectivității. Ca produs al alterității fundamentale a eului, intersubiectivitatea devine la rândul ei sursă a subiectivității, ca o consecință firească a tranzitivității alienării pe care o poartă orice alter-ego al comunității subiective. Subiectivitatea și intersubiectivitatea sunt, rând pe rând, simulacrul și distorsiunea ontologică a aceleiași apariții. De fapt, doar o ontologie a subiectivității este foarte greu de susținut. În bună parte, ea nu este atât o reflecție despre sine a eului, cât o re-descriere a metaforelor pe care le-a suferit ființa umană până la a ajunge să se plaseze pe sine în centrul discursului despre ființă. Ontologia subiectivității este punctul de început pentru ceea ce poate avea stabilitate și susținere: o ontologie a intersubiectivității, mult mai apropiată de realitatea lumii căreia îi aparține subiectul.

Devine evident, așadar, că intersubiectivitatea este în dependență nu doar de apariția unor simulacre ontologice ale ego-ului, ca posibilitate transcendentală, ci mai ales de fenomenalizarea acestora în ipostazele persoanelor și de stabilirea unor relații care să fie comprehensibile, demne de asumat și în măsură să guverneze existența lor. Intersubiectivitatea nu are o altă apariție decât cea a comunității subiecților, dar aceasta este una indeterminată, indistinctă, în care doar pluralitatea co-prezenței contează. Înțelegem să discutăm în continuare despre conceptul intersubiectivității ca despre sedimentul reducției fenomenologice a fundalului generativ al vieții umane – ca mediu de existență vie al subiecților; al eticii – ca sistem de reguli comprehensibile și acceptate ale sensului existenței în co-relație; și al lumii naturale – în calitate de simulacru al distorsiunii intersubiectivității.

3.1. INTERSUBIECTIVITATEA CA VIAȚĂ UMANĂ

Distorsiunea ontologică a pluralității

Sub forma vieții umane, intersubiectivitatea induce în existența subiecților determinări precise, concrete, prin faptul că aici se întâlnesc toate intenționalitățile acestora, dar posibilitățile lor de realizare sunt reduse și condiționate de conjunctura relațiilor intersubiective și a relațiilor pe care subiecții le au cu lumea fenomenală. Dacă în sfera subiectivității transcendentale eul este liber în mod absolut și are deschisă orice posibilitate, în domeniul intersubiectivității libertatea acestuia devine limitată și determinată de prezența, de acțiunile libere și de intenționalitatea altor subiecți. La rândul său, el limitează libertatea și posibilitățile altor subiecți. Prin limitările ce apar în cadrul intersubiectivității, eului îi sunt determinate posibilitățile reale, posibilitățile pe care le are ca persoană actuală. Cea dintâi limitare este „prezența". Intersubiectivitatea este populată cu mai mult decât simulacrele transcendentale ale celor trei distorsiuni ontologice. În câmpul fenomenal al intersubiectivității, aceste simulacre capătă prezență, de fiecare dată când se actualizează, sub forma persoanelor co-relate unor corpuri vii, cărora le sunt ineluctabile.

Prin urmare, nu putem vorbi despre intersubiectivitate fără să încercăm mai întâi a elucida posibilitatea de apariție a ipostazelor plurale ale distorsiunilor ontologice ale *ego*-ului. Altfel spus, cum este posibilă trecerea de la *eu* la *noi*, de la *tu* la *voi*, de la *altul* la *alții*. Vom începe prin a aminti faptul că, în interiorul subiectivității, jocul liber dintre intenționalitate și imaginație furnizează iluzionării transcendentale o serie nesfârșită de reprezentări transcendentale care au ca nucleu central al lor imagini ale eului. Aceste imagini sunt asumate selectiv de către eu, el recunoscându-se în mai multe ipostaze, identitatea sa nefiind de fapt o identitate matematică, ci o ipseitate, aceeași în mai multe reprezentări. Așadar, eul este deja o pluritate în însăși identitatea sa, lui corespunzându-i mai multe imagini despre sine, în care se recunoaște cu aceeași îndreptățire. Ceea ce îi permite eului să se recunoască în ipseitatea sa este de fapt consecința unei iluzionări transcendentale, în care jocul diferențelor este anulat în favoarea identității intenționale. În felul acesta, în eu își vor găsi locul mai multe imagini despre sine ale acestuia, care participă la constituirea identității sale. Același

mecanism, al transferului iluzionant al identității intenționalităților, are loc și în cazul ipostazelor plurale ale intersubiectivității. Subiecții a căror identitate intențională este constatată, asumată sau doar declarată vor constitui pluralul primei persoane: *noi*. În *noi*, diferențele sunt mai puțin importante, fiind valorizate cu preponderență asemănările și apropierile dintre intenționalitățile lor. *Noi* este și indicele cooperării, element specific al intersubiectivității. Dimpotrivă, *voi* devine receptaculul diferențelor, apropierile și asemănările trecând în plan secund, *voi* fiind, ca și *celălalt*, ca și *tu*, marca distincției intersubiective, a raportului de opoziție din interiorul intersubiectivității. *Alții* (*ei*) reprezintă imaginea excluderii, a alterității incomprehensibile, care este specifică și obiectelor. Caracteristica incomprehensibilității face chiar din lumea fenomenală o apariție distorsionată a intersubiectivității. Obiectele, ca și *ei-alții*, nu comunică decât atunci când sunt provocate, când sunt investigate. Ele sunt în afara actului comunicării, a comprehensiunii, fiind doar referință, determinând doar un discurs despre, fără să intre în structura comunicării.

Mai trebuie spus că ipostazele plurale ale intersubiectivității desemnează întotdeauna persoane reale, nefiind doar posibilități transcendentale, doar simulacre ontologice. Chiar în ipostazele singulare ale persoanelor, atunci când subiecții pe care acestea le desemnează sunt reali, intersubiectivitatea este prezentă, iar tranzitivitatea pe care o presupunea mecanismul distorsiunii ontologice este anulată, deoarece ea se produce numai la nivel transcendental; la nivelul intersubiectivității, distorsiunii îi ia locul procesul de comunicare, de reificare, deci și de limitare, a discursului. Intersubiectivitatea este viața și comunicarea subiecților. Iar subiecții, ca euri corelate unui corp, nu pot fi decât subiecți umani. În intersubiectivitate, comunitatea reală a subiecților înlocuiește eul transcendental în poziția de centru al discursului și al filosofiei țesute în jurul acestuia. Chiar dacă este „ceva", lumea nu e nimic altceva decât lumea vieții subiecților.

Comunicare şi comprehensiune

Întrepătrunderea dintre sferele subiectivității, a-prezentarea și comprehensiunea *celuilalt* constituie modalitățile de realizare a intersubiectivității. A-prezentarea are nevoie de un vehicul, ea fiind doar procesul prin care se transferă sau se negociază semnificații între *eu* și *celălalt*. Interacțiunea

subiecților este o realitate observabilă, dar ea este dependentă de timp. Poate fi observată atâta timp cât durează. Singura remanență a acestei interacțiuni rămâne comunicarea, ca urmă ontologică reală a intersubiectivității în act.

Din punctul de vedere al abordării de față, gândirea este o activitate specifică subiectivității. Dar ea nu mai este specifică și intersubiectivității. În sfera intersubiectivității nu se poate constitui identitatea dintre gândire și conștiință. Intersubiectivității nu îi poate fi asociată o conștiință care să fie populată de gânduri și judecăți. În interacțiunea lor, pentru a fi înțeles, fiecare subiect își discursivizează gândirea, comunicând-o *celuilalt*. Intersubiectivității îi este specifică comunicarea, indiferent de limbajul la care recurge pentru a o realiza. Comunicarea caracterizează în așa măsură intersubiectivitatea încât îi determină apariția chiar și atunci când este vorba despre o comunicare interioară, atunci când subiectul, eul vorbește cu sine. În astfel de situații este ipostaziat un alt-eu-al-meu, cu care eu însumi stabilesc o comunicare. Astfel, cea dintâi experiență a intersubiectivității este realizată. Ea îndeplinește același rol ca și comunicarea dintre *eu* și *celălalt*: comprehensiunea și constituirea sensului. Prin rostire, care este transpunerea în act a comunicării, actualizarea acesteia, gândurile devin publice, se constituie în intenționalități purtătoare de sens și de comprehensiune. În același timp, comunicarea deschide breșe prin care eul se oferă altor subiecți, prin care eul intră în căutarea altor subiecți.

Comunicarea, în forma diferitelor limbaje – verbale sau non-verbale –, diferențiază subiectul de lumea proprie, și tot ea îl unește cu lumea intersubiectivității. Comunicarea desparte eul de subiect, ipostaziindu-l în ceea ce el nu este. Eul apare în comunicare, dar el nu este comunicarea, el nu este punerea în discurs, el nu se pune pe sine în discurs, deși fără subiect nu se poate realiza comunicarea. În comunicarea sa, eul poate transmite mai mult sau mai puțin din ceea ce este intenționalitatea sa transcendentală, dar nu se transmite pe sine, ci doar o imagine a obiectului transcendental care este el însuși. Chiar atunci când interlocutorul este acel alt-eu-al-meu, eul nu obține despre sine mai mult decât o imagine a acestui obiect transcendental: alt-eu-al-meu. Punerea în discurs este distorsiunea fundamentală a subiectivității, care îi furnizează toate simulacrele ontologice. Îi furnizează simulacre pentru că altfel nu are cum

să ajungă la obiectele transcendentale, decât ca la simulacrele lor. Și nu poate ajunge altfel la ele decât prin discursivizare, deoarece discursul este forma arhetipală a co-prezenței și a con-științei. Prin punere în discurs, prin comunicare, eul face interpretări ale lumii de referință, adică conferă sens faptului său de a trăi. Prin comunicare, subiectul își aduce existența în viața subiecților, în viața umană. Sensul pe care îl conferă prin comunicare nu este posibil decât în prezența unei multiplicități subiective și a unei tensiuni comprehensive în care se află subiecții.

Intersubiectivitatea, ca viață umană, nu este altceva decât locul și timpul în care are loc întâlnirea, comunicarea și comprehensiunea subiecților. Dar comunicarea și comprehensiunea presupun un autor și un destinatar, fapt care conduce la o anumită independență a actului comunicării, ca și a aceluia al comprehensiunii, al co-prezenței subiecților angajați în aceste procese. Responsabile de această independență sunt formele comunicării. Comunicarea scrisă, de exemplu, dar și alte forme ale comunicării, suspendă timpul distanței dintre autor și destinatar, transformându-l într-unul al co-prezenței, al comunicării ca atare, permițând acestora să comunice, respectiv să recepteze comunicarea, fără a se găsi în nemijlocirea dată de co-prezența actuală.

Capacitatea de a comunica, de a pune în discurs conținuturile gândirii transcendentale a subiectului, devine și o marcă, un indicator al faptului că autorul comunicării este susceptibil de a fi un eu, adică o sursă a subiectivității și un element al intersubiectivității. În funcție de codul pe care-l folosește în acțiunea sa comunicativă, el denotă și dacă aparține unei comunități determinate: unei limbi, unei culturi, unui grup sau unei categorii sociale. *Celălalt* devine co-prezența comunicativă, devine un eu-altul. Incapacitatea de a comunica potrivit codului unei comunități îl transformă într-un *altul* străin, dar nu în străinătatea și în alteritatea absolută a obiectului, a lucrului, care apare atunci când nu este identificată nici o capacitate de a comunica, când *altul* este ipostaza fără subiectivitate a celei de-a treia persoane. În cazurile de destructurare a personalității, chiar dacă intersubiectivitatea nu se mai poate actualiza, deoarece nu este activă capacitatea de comunicare coerentă și de identificare referențială, discursivă, subiectului a cărui personalitate sau conștiință este destructurată i se recunoaște totuși statutul ontologic al subiectivității, dar numai în ipostaza simulacrului celei de-a treia apariții,

adică doar ca un *el-altul*, incapabil, cel puțin pentru o vreme, de comunicare și comprehensiune, incapabil să-și coreleze intențiile cu cele ale comunității căreia îi aparține.

Comunicarea și comprehensiunea sunt cele două axe ale domeniului în interiorul căruia se constituie sensul lumii și al vieții pentru subiecți. Dar tot aici are loc și conferirea statutului de ființă umană, comunitatea jucând rolul solului în care germinează orice persoană reală. De aceea, ca persoane, subiecții sunt întotdeauna determinați de comunitățile cărora le aparțin, și în funcție de acestea se constituie și se identifică. Comunitățile constituie anterioritatea în care apar persoanele și sedimentul vieții acestora, spațiul acțiunii lor libere în lumea reală.

Existență și viață

Viața umană, în calitate de corelat al intersubiectivității, nu presupune altceva decât elucidarea și conștientizarea modalității de a fi a eului în lume. Dar modalitatea de a fi în lume a subiectului reprezintă condiția alterității sale. Existența este doar modalitatea transcendentală a apariției sale, dar fără trecerea în viață eul nu este încă nimic. Or, viața nu înseamnă altceva decât situarea în orizontul morții, situarea în orizontul ne-ființei, al neantizării. Situarea în acest orizont este semnul trecerii eului în viață. Această situare reprezintă condiția ontologică a vieții, a posibilității sale, căreia i se adaugă corporalitatea, drept condiție ontică a vieții. Viața umană reprezintă existența reificată a ipostazelor distorsionărilor ontologice ale subiectivității în forma persoanelor reale, co-relate unui corp și având conștiința acestei co-existențe.

Spre deosebire de conștiința existenței, care este o conștiință pură, deductibilă transcendental, conștiința vieții este una „publică", consecință a intersubiectivității. Conștiința vieții apare doar în interiorul sistemului de relații care leagă intenționalitățile subiecților, fiind dependentă de acțiunile persoanei și de sensul acestor acțiuni. Intersubiectivitatea reprezintă conștiința „publică" a subiecților. Ca mediu de viață al oricărui eu corelat și co-prezent corpului său, intersubiectivitatea este domeniul de acțiune și aplicare reală a intenționalității subiecților și de exersare a comunicării și a comprehensiunii, a dominării și a schimbului, a asocierii și a culturii, a expansiunii în timp și spațiu. Viața umană este asumarea unei existențe

limitate, conștientizarea acută, gravă, uneori înfricoșătoare, a limitei pe care o impune moartea. Dar fără conștiința morții, fără orizontul mereu co-prezent al morții, viața nu ar putea fi definită. Moartea este o experiență care nu poate fi pusă în discurs, așa cum nici nașterea nu poate fi pusă în discurs, aceste două momente nefăcând parte din sintezele temporale posibile pentru subiect, presupunând amândouă o sinteză imposibilă între timp și ne-ființă; moartea pare a fi sursa finală a motivațiilor acțiunilor subiectului. Pulsiunile ei sunt atât de puternice, încât doar prin acțiune pot fi suprimate.

Acțiunea umană presupune sinteze ale temporalității, din care este dedusă și forma morții, cea a sfârșitului unei acțiuni, dar această deducere este falsă. Modalitățile temporalității reprezintă realitatea transcendentală a vieții pe care o trăiește subiectul. El are un trecut, îl așteaptă un viitor, se află în prezent. Pasivismul din formele verbale exprimate aici denotă neimplicarea subiectului în aceste modalități temporale, care nu sunt și staze ale sale. Pentru că adevărata temporalitate este eul. El este sinteza unei durate dintre cele mai lungi, deoarece este egală chiar cu viața subiectului. Dar în această sinteză nu poate fi surprinsă nici forma viitorului, nici cea a trecutului, ca stadii ale subiectului ce privesc perioada de dinaintea vieții sau de după aceasta. Așa că sinteza subiectului nu conține decât prezentul vieții. În interiorul acestui prezent sunt discretizate alte sinteze ca tot atâtea acțiuni. Un mod de a disimula conștiința morții, însă și unul de a simula sinteze temporale care depășesc viața subiectului, îl reprezintă sintezele temporale ale istoricității. Istoricitatea, ca mod de legare coerentă a timpilor vieții, a motivațiilor și a acțiunilor, reprezintă o sinteză specifică intersubiectivității. De aceea, la nivelul oricărei comunități vom găsi că sinteza istorică prevalează în fața sintezelor temporale ale subiecților. Uneori, acestea chiar sunt anulate de către cele istorice, sau acestea din urmă se insinuează în locul sintezelor temporale individuale, aruncând subiectul, pe care-l parazitează, în atemporalitate. Acest lucru este posibil deoarece, în conștiința sintezei temporale, judecățile despre timp se fac în afara timpului, ele fiind întotdeauna intenționale. Efectul intenționalității judecăților temporale este acela de aducere în prezent a unui interval temporal din afara vieții sau de a-l considera pe acesta un simulacru al eternității. Or, cum caracterul fenomenal al temporalității nu poate apărea decât în cuprinsul unei subiectivități vii, aceasta trebuie să și-l asume pentru a-i conferi apariție.

Subiectul devine apt pentru sinteza istorică când el nu mai este co-prezent nici unei actualități. Or, această inactualitate este moartea. Moartea este condiția împlinirii eului și a completitudinii sintezei sale. Fără moarte, nici o viață nu este completă. Dar această completitudine nu mai poate fi conținut al conștiinței subiectului. De aceea, sfârșitul unei sinteze temporale, în forma acțiunii, poate furniza subiectului comprehensiunea morții. Survenirea acesteia nu mai este destinată subiectului, ci intersubiectivității. Orizontul morții nu mai este privit ca o limită absolută, ca în filosofiile idealismului transcendental, ci devine un orizont-provocare, un orizont donator de sens: viața.

Modalități ale intersubiectivității

Intersubiectivitatea presupune posibilitatea unor experiențe care nu sunt specifice subiectivității. E vorba despre experiențe ce furnizează moduri ale conștiinței care, deși aparțin subiectului, constând în atribuiri ale sensului unei experiențe transcendentale, apar totuși ca evidențe ale unui câmp experiențial care nu este al subiectului, mai precis spus, nu doar al subiectului. Sunt experiențe care, chiar dacă subiectul își asumă în ele un anumit rol, deducând un anumit sens și o anumită finalitate de aici pentru sine, nu s-ar produce și nici nu ar fi posibile în afara intersubiectivității. Sfera apartenenței acestor experiențe desemnează intersubiectivitatea, dar la esența și la sensul lor nu se poate ajunge decât urmând implicarea subiectului. Vom numi aceste tipuri de experiențe din câmpul vieții umane modalități ale intersubiectivității. Ele vor privi întotdeauna comunitatea subiecților, dar vor avea sens doar în măsura în care sunt asumate de fiecare subiect sau măcar de unii dintre ei.

Cea dintâi modalitate a intersubiectivității la care vom face trimitere este raționalitatea. Ca modalitate a vieții umane, raționalitatea presupune căutare de temeiuri, întemeiere, și reprezintă primul pas spre realizarea comunicării și comprehensiunii. Identificarea unui temei comun, a unei raționalități acceptate și de alți subiecți, este indiciul posibilității constituirii unei comunități. Verificarea oricăror teorii, a raționamentelor, silogismelor sau demersurilor întemeietoare se poate face numai în interiorul intersubiectivității. Invalidările sau respingerile se petrec în interiorul sau pe fundalul aceleiași intersubiectivități. Dezvoltarea oricărei discipline științifice presupune întemeierea ei pe scopuri și sensuri care vizează comunitatea vie a subiecților.

Cunoașterea, ca proces deliberat și programat, orientat de obiective dinainte propuse, nu este posibilă decât tot în interiorul intersubiectivității. Putem spune chiar că discursurile științifice al psihologiei și al psihanalizei, pe care le-am amintit la începutul lucrării de față ca ocupându-se de subiect, vorbesc mai degrabă despre intersubiectivitate decât despre subiectivitate. Chiar modul în care concep apariția subiectului, sistemul de relații din care îl deduc și în care înțeleg să-l plaseze arată că vorbesc despre subiecții intersubiectivității, nu despre un subiect care ar putea să apară singular și izolat, în opoziție directă cu lumea.

O modalitate fundamentală a vieții comunității este, fără îndoială, politica. Ea nu poate fi definită doar sub raporturile istorice și sociale, și nici nu coincide pur și simplu cu viața colectivă, cu prezența simultană a subiecților într-o comunitate culturală sau tehnică. Viața politică a comunității, ca mod al intersubiectivității, constă în vizarea unui anumit sens, în actualizarea unor intenționalități care privesc comunitatea. „Dacă politica trebuie să aibă o realitate, dincolo de relațiile inextricabile cu puterile economice și ideologice, ea presupune o ființă personală a cărei putere de a simți, de a încerca, de a judeca, de a acționa este efectivă și transcendentă oricărei explicații de natură empirică.“[1] Vizarea unei vieți comune presupune capacitatea subiecților de a imagina, de a reprezenta și de a realiza această vizare. Aceasta se realizează nu doar prin exprimarea de opinii și prin participarea la dezbaterile publice, fapte care sunt esențiale pentru realitatea politică a oricărei comunități, ci mai ales prin capacitatea de a instaura o realitate publică prin legile, normele, regulile și cutumele care guvernează această comunitate. În interiorul acestei realități, relațiile dintre subiecți sunt generate pe baza raportului de reciprocitate conștientă dintre persoane[2], fapt care duce la apariția unei lumi sociale.

Economia, ca formă de actualizare a schimbului, este o modalitate ce caracterizează intersubiectivitatea. Schimbul desemnează încrederea subiectului în capacitatea sa de a acționa asupra obiectelor lumii. Singurul schimb imposibil privește propria subiectivitate, pe care subiectul nu o poate schimba în sensul impus de modalitatea economică. În rest, orice

---

[1] Thierry, Y., *Conscience et humanité selon Husserl*, Ed. PUF, Paris, 1995, p. 74.

[2] *Cf. ibidem*, p. 79 și urm.

apariție care populează câmpul aparițiilor fenomenale ale subiectului se poate constitui în obiect supus schimbului, asupra căruia subiectul își manifestă posesiunea (legitimă sau nu, aici nu are importanță), dar și puterea de renunțare la posesiune, prin oferirea în vederea schimbului.

Formarea de convingeri, ca modalitate de acțiune reflexivă reciprocă în vederea asumării unor puncte de vedere sau a unor intenții, este o altă modalitate a intersubiectivității. Ea implică „intenția de a produce celuilalt o convingere sau un efect, făcându-l să recunoască intenția ta de a produce acel efect"[1]. Realizând convingerea, realizăm de fapt un transfer al reprezentărilor și al relațiilor de sens pentru o anumită situație dinspre câmpul transcendental propriu spre cel al celuilalt. Convingerea este consecință directă a comprehensiunii.

Comprehensiunea deschide modalitatea cooperării, a asocierii, a asumării comune de obiective. În timpul colaborării cu *celălalt*, *eul* se află în comunicare și comprehensiune continuă și nemijlocită, constrâns să țină cont de intențiile și acțiunile *celuilalt*, care îl implică pe el însuși în acțiunea comună, fapt care îl determină să-și asume responsabilități. Acțiunea subiectului în câmpul intersubiectivității nu este întotdeauna colaborare. Fiind corelată intențiilor și acțiunilor libere ale *celorlalți*, acțiunea intersubiectivă poate fi și confruntare, agresiune, luptă, polemică. *Ceilalți* sunt în egală măsură limanul, sprijinul, ajutorul, prietenul, precum și obstacolul, capcana, piedica, agresorul. Toate aceste ipostaze sunt proprii și specifice intersubiectivității. Ele au sens pentru subiecții umani și sunt învestite cu sens de către aceștia.

Chiar și sexualitatea reprezintă o modalitate a vieții intersubiective. O analiză completă a acestei modalități a vieții intersubiective a făcut-o J.-P. Sartre în *Ființă și neant*[2]. El pleacă de la încercările pe care le face *eul* de a-l include pe *celălalt* în lumea sa, ca pe un subiect-altul. Evidenta coliziune cu egoitatea nu îi permite această dualitate, de aceea astfel de tentative sunt sortite eșecului, *celălalt* putând fi inclus cel mult ca un obiect pentru eu. Dorința sexuală exprimă această încercare mereu sortită eșecului, de apropriere a unei conștiințe co-relate unui corp viu, de

---

[1] Nagel, Th., *Ultimul cuvânt*, trad. G. Chiroiu, Ed. ALL, București, 1998, p. 45.

[2] *Cf.* Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essais d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1976, partea a III-a.

includere a celuilalt ca un eu specific, la a cărui conștiință să am acces nemijlocit și distinct. Comprehensiunea simultană a dublei ipostaze – a-l înțelege pe *celălalt* ca pe un *mine* pentru mine și pe *mine* ca pe un *celălalt* pentru celălalt – este imposibilă, deoarece fie *celălalt* este redus la un obiect, adică la un eu-altul, fie *eu* devin un obiect pentru celălalt. Potențialul iluzoriu al imaginii dublei conștientizări are capacitatea de a relansa de fiecare dată modalitatea sexuală ca ipostază a intersubiectivității. S-ar putea totuși ca, vorbind despre sexualitate, Sartre să se refere și la iubire ca apropiere dintre subiecți, ca asumare fictivă a anteriorității *celuilalt* și a libertății sale, care nu vor fi nicicând actualizate, dar care permit comprehensiunea și co-prezența presupusă de iubire.

*

Nu ne-am propus aici să considerăm lista completă a modalităților intersubiectivității ca viață umană. Ea poate fi subiectul unei investigații separate, al unei cercetări independente. Am căutat doar să marcăm câteva modalități care să sugereze sensul lor și să ilustreze ideea că intersubiectivitatea reprezintă mediul de viață al oricărui ego, al oricărei subiectivități, și că discursul în care este pusă experiența acestei vieți nu reprezintă altceva decât modalitatea de a fi a eului în lume, în modul său particular. Am căutat să ilustrăm ideea că subiectul obligă eul la asumarea unor modalități ale intersubiectivității, la trăirea în interiorul acestora, la identificarea cu ele. În lipsa asumării unei modalități a intersubiectivității, viața subiectului rămâne o abstracțiune. Ca să fie, subiectul uman trebuie „să fie ceva", să actualizeze cel puțin o modalitate a intersubiectivității.

3.2. TEMEI PENTRU O ETICĂ TRANSCENDENTALĂ

Întrebarea „de ce ne pasă de semenii noștri?"[1] apare ca o urmare firească atunci când vorbim despre modalitățile intersubiectivității, deoarece morala este o altă modalitate de actualizare a acesteia în forma vieții umane. Mai mult, considerăm că această întrebare poate primi un

[1] Levinas, E., *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 30.

răspuns întemeiat mai adânc decât în intersubiectivitatea ca orizont al vieții umane, adică o întemeiere transcendentală. Chiar dacă sunt unii cărora această întrebare nu le frământă prea mult conștiința, nu trebuie să ne grăbim să tragem concluzia că nu e o întrebare dintre cele care ne trimit spre transcendentalitate. E drept, ea poate apărea și sub forma mai puțin îngrijorată, chiar ușor zeflemistă: „da' de ce să-mi pese de semenii mei?", indicând o anumită decuplare de la câmpul intersubiectivității, o anumită tentație solipsistă, ceea ce nu modifică totuși prea mult problema deschisă de întrebare. Morala, iar în forma ei codificată, justiția, e o modalitate a intersubiectivității care privește subiecții indiferent de modul în care aceștia se raportează la ea. Pentru că morala presupune întemeierea etică după care facem distincții între drept și nedrept, între bine și rău, între dezirabil și indezirabil, întemeiere pentru care suntem nevoiți să chestionăm transcendentalitatea subiectului, deși sensul acesteia nu apare decât în câmpul intersubiectivității.

Valori comune privind tema Binelui, Speranței, Fericirii găsim în toate culturile, chiar dacă sunt codificate în moduri diferite. Acest fapt indică o anumită sinteză care transcende cultura ca formă particulară de manifestare a unei comunități, înscriind subiectul pe un alt palier al existenței. Toți căutăm fericirea, ca posibilitate de realizare și finalizare a intențiilor noastre, ca șansă sau ca stare de satisfacție. Binele, ca viață în conformitate cu idealurile asumate, cu ceea ce e bun, este dezirabil din perspectiva eu-lui, el corespunde imaginii pe care fiecare subiect și-o face despre fericirea sa. Se pot inventaria tot atâtea sisteme morale câte sunt tendințele de a atinge fericirea. La rigoare, putem spune că fiecare eu elaborează o morală în conformitate cu imaginea fericirii care-l guvernează, pe care o urmărește. Ceea ce Jürgen Habermas numește „filosofia subiectivității", în cea de-a șasea prelegere despre modernitate[1], reprezintă în linii mari încercarea de a deduce temeiurile normelor morale din conținutul subiectivității, dincolo de contingențele istorice și culturale, originile responsabilității pe care o manifestăm față de semenii noștri. Această deducere este și scopul nostru, atât doar că, spre deosebire de Habermas, aici urmărim deducerea transcendentală a temeiului eticii, căutând să identificăm reflexele ontologice pe care le transmite spre câmpul intersubiectivității.

---

[1] *Cf.* Habermas, J., *Discursul filosofic al modernității*, trad. G.V. Lepădatu, I. Zamfir și M. Stan, Ed. ALL, București, 2000, p. 136 & urm.

Chiar dacă distincția dintre drept și nedrept privește justiția – obiecție care se poate face –, ca o altă modalitate de actualizare a intersubiectivității, chiar dacă există persoane mai competente care se pot pronunța în acest domeniu, trebuie să admitem că nici justiția, nici morala nu sunt exterioare subiectivității. Ceea ce numim justiție este numai o formă în care am convenit să obiectivăm anumite atitudini și valori degajate de-a lungul timpului, consemnate în documente, supuse unor factori conjuncturali, pentru a fi folosite ca repere unice în judecățile ce se fac cu privire la dreptul subiecților de a se exercita liber în modalitățile intersubiectivității pe care le actualizează. Dar ceea ce e drept și ceea ce e nedrept își schimbă conținutul de la un timp la altul, de la un sistem de justiție la altul. La fel își schimbă conținutul binele și răul, dezirabilul și indezirabilul. Relativitatea acestor concepte este atât de evidentă, încât nici nu mai trebuie argumentată. Ceea ce nu se schimbă este însăși dihotomia în care apar. Cuplul constant pe care îl formează indică inseparabilitatea lor. Iată de ce ne interesează permanența lor, dincolo de conținutul pe care-l vehiculează.

Morala însoțește atât acțiunile omului primitiv, cât și pe ale celui contemporan, dovedind că, indiferent de timp, subiectul uman este interesat de morala vieții sale. De aceea, ea trebuie să aibă, ca modalitate a intersubiectivității, o rădăcină mai adâncă. Sensul moralei și justiției este acela de a elimina frustrările pe care le poate produce acțiunea liberă, conștientă și interesată a *celorlalți* asupra *mea* și de a restabili echilibrul relațiilor și raporturilor din interiorul comunității de subiecți. Întrucât privește libertatea de acțiune a subiectului, recursul la morală reprezintă de fapt o relansare a „jocului liber" al speranțelor subiectului, o reechilibrare a șanselor de actualizare a modalităților intersubiectivității. Spuneam mai sus că moartea, ca orizont al subiectivității, devine provocare a vieții, provocare a actualizării, a trecerii intențiilor în act, ca simulacru al „câștigării" și „dominării", al „înstăpânirii" lumii de către ego. Actualizările intersubiectivității și pulsiunile morții acționează ca surse ale acțiunii subiectului, ale relațiilor pe care acesta le stabilește în câmpul intersubiectivității. Dar dorința de dominare, de înstăpânire se manifestă atât asupra lucrurilor, cât și asupra persoanelor. Dacă în ce privește confruntarea cu opoziția lucrurilor nu sunt probleme, acestea răspunzând de cele mai multe ori pasiv, confruntarea cu alte persoane ridică întotdeauna probleme, pentru că această confruntare este deja o modalitate de actualizare a intersubiectivității. Putem constata deja că moralitatea

însoțește orice formă de actualizare a modalităților vieții umane, deoarece presupune întotdeauna *relația* cu ceilalți. O relație cu totul specială.

Particularitatea acestei relații constă în faptul că *eul* se poate transpune, se poate proiecta oricând în situația *celorlalți*, indiferent dacă e vorba despre persoane acum prezente (*tu, voi, noi*) sau despre persoane a căror prezență este potențială (*el, ea, ei, ele*). În libertatea transcendentală, sinele eului este „neîmpovărat", este lipsit de orice responsabilități, de orice asumări, de orice relații, de orice valori. El se găsește într-o stare de libertate pură. Dar această puritate trebuie să o vedem ca pe o stare în care eu-l este improvizat, în care nu are un contur propriu, distinct de alte obiecte transcendentale ale subiectivității căreia îi aparține. Atitudinile morale pe care le alege îi exprimă singularitatea, ceea ce nu înseamnă deloc că eul se constituie din suma valorilor etice. Alegerea nu presupune faptul că valorile etice premerg existența subiectivității. Ele apar în câmpul subiectivității, oferindu-se „jocului liber" al asumărilor eului, iar, o dată asumate, ele aparțin anteriorității transcendentale a subiectivității, „ca și cum" ar determina-o. Dar e numai un simulacru aici.

Înțelegem valorile etice pentru că ele nu apar decât urmând mecanismul distorsionării ontologice. Abia atunci când „îl înțelegem pe *celălalt*" ca pe un *alt-eu* asumăm valorile eticii și le conferim sens, acceptându-le ca realități. Știm ce e bine și ce e rău nu pentru că am desemnat sensurile acestor cuvinte într-un dicționar de etică, ci pentru că „înțelegem" și din ipostazierea în simulacrul ontologic al *celuilalt* sensul pe care-l capătă aceste valori prin raportare la *mine* ca la un *eu-altul*. Putem spune acum că etica exprimă trăirile eului în ipostazele distorsionate ale celorlalte apariții transcendentale, în forma persoanelor. Etica este, fără a căuta să multiplicăm în mod inutil terminologia, intersubiectivitatea intrasubiectivă, modalitatea de actualizare a vieții subiectului care exprimă fenomenul întâlnirii pure, al apariției în câmpul fenomenal al altor subiecți. Etica transcendentală este creuzetul în care se topesc și se nasc totodată proiectele axiologice ale eului, din care apare variabilitatea scopurilor subiectului. Respectul pentru demnitatea persoanei, ca realitate ontică, și nu doar ca apariție ontologică, înglobează responsabilitatea față de comunitatea subiecților aidoma *eului* și față de *con*-știința celuilalt, ca un eu-altul.

Așadar, subiectivității ontologice, cu simulacrele sale, etica nu îi este dată *a priori*. Etica este consecința nemijlocită a participării la

intersubiectivitate, este o urmare a întâlnirii și confruntării cu moartea și cu viața, cu *ceilalți*, cu începutul și cu sfârșitul fenomenelor. Existența unei lumi morale nu poate fi separată decât pentru analiză de problema intersubiectivității, deoarece ea privește modul de manifestare, de actualizare al libertății și intenționalității subiecților. Pentru că realizarea libertății reale este sensul fundamental al intersubiectivității. Sursele originare ale subiectivității ontologice – anterioritatea, sedimentarea, libertatea transcendentală – sunt aceleași și în cazul intersubiectivității, aici anterioritatea, sedimentarea și libertatea devenind fenomenale și reprezentând mediul interacțiunilor subiecților.

Etica transcendentală poate fi discutată în termenii grijii, ai responsabilității, ai neîncrederii, ai respectului, ai asumării, ai angajării eului în intersubiectivitate. Interesul constant al subiectului pentru comprehensiunea *celorlalți* îi permite acestuia să înțeleagă cum rămâne același în ciuda schimbărilor pe care le trăiește și a celor la care este supus, îi permite să-și exprime dorința de a rămâne *același*, de a avea identitate, în ciuda reînnoirilor și schimbărilor pe care le cunosc sentimentele, stările, dorințele, intențiile, trăirile sale.

Etica este promisiunea rezolvării problemei existenței prin confirmarea faptului că investigarea lumii are un sens; trăirea în lume are un sens, cunoașterea ei are un sens, acțiunea asupra lumii are sens. Iar sensul este actualizat doar în interiorul intersubiectivității, ca o comprehensiune a vieții proprii din perspectiva *celorlalți*.

3.3. INTERSUBIECTIVITATE ŞI LUME NATURALĂ

Pentru a da conținut relației dintre intersubiectivitate și lumea naturală, trebuie să readucem în discuție problema posibilității distincției dintre subiect și obiect.

Filosoful american Williams James concepe relația dintre subiect și obiect ca un flux de trăiri[1] în care realitatea apare ca nedefinită, nedeterminată, iar interioritatea – ca un conținut fără formă. Forma acestor

---

[1] *Cf.* James, W., *Concepte filosofice și rezultate practice*, în *Filosofia americană,* vol. I, *Filosofia americană clasică,* antologie de A. Marga, trad. Ecaterina Popa, Ed. ALL, București, 2000, p. 157.

conținuturi va fi dată de actele trăirii și experiența cognitivă, acte care sunt în esența lor expresii ale subiectivității și individualității. Referindu-se la modurile de a fi ale conștiinței, James le împarte în două categorii: stări substantive și stări tranzitive. Stările substantive sunt stările „staționare" ale conștiinței, stările în care trăirile conștiinței sunt „reale", consistente, analizabile, de durată. Stările tranzitive sunt acele stări în care trăirile „zboară", se risipesc în procesul trăirii, sunt efemere, mai puțin dispuse la analiză. Indiferent căror stări de conștiință le aparțin, conținutul acestora prezintă întotdeauna un „halo", un „franj" care face obiectul să fie insuficient conturat, să fie lipsit de delimitări clare și nete. Această indeterminare permite obiectelor conștiinței să se întrepătrundă și să se suprapună în zona franjelor, astfel încât realizează un mediu comun, un mediu de separație și legătură în același timp, care în fapt reprezintă starea de câmp a conștiinței, fluxul trăirilor și experiențelor în care este cufundată lumea și care permite accesul spre realitatea acesteia. Prin urmare, în curentul de conștiință, în fluxul de trăiri și experiențe al subiectului nu este de identificat o stare distinctă, care să delimiteze clar un obiect tranzitiv sau un obiect substantiv, pentru că toate stările fuzionează și se intersectează. Stările de conștiință sunt într-o continuă schimbare, o reînnoire perpetuă și o transformare neîncetată din una în alta, oferind conștiinței imaginea unei continuități indistincte între experiențe și trăiri, continuitate ce se constituie în realitatea lumii naturale. Ceea ce este evident și clar pentru conștiința noastră nu reprezintă altceva decât selecții între fapte de conștiință, selecții între semnificații și interpretări, care au rolul de a stabiliza obiectele conștiinței, de a le da un conținut distinct. Prin selecțiile pe care le efectuează, conștiința este profund intențională, vizând obiecte ce sunt independente totuși de ea însăși, obiecte din afara fluxului propriu constituant, pe care le separă și le extrage din fluxul trăirilor și al experienței tocmai prin faptul că le vizează, că devin ținta intenționalității subiectului. Dincolo de aceste selecții însă nu se găsește decât fluxul de experiențe și trăiri ale subiecților, adevărata sevă și structură a intersubiectivității: non-diferența formală în care apare lumea naturală.

În lipsa acestui flux de trăiri și experiențe cognitive, ceea ce numim lume naturală nu există. Putem constata că, pentru filosoful pragmatic, categoriile subiectului și ale obiectului nu prezintă nici o distincție de

ordin ontologic, acestea definindu-se și diferențiindu-se doar din perspectivă funcțională. Selectivitatea conștiinței, această lege de funcționare a ei, nu este mai mult decât legea generală a sensului, ca principiu director al existenței în ipostaza persoanei. Consecința ultimă a acestei paradigme ar fi aceea că experiențele din lumea naturală sunt pentru subiect de aceeași natură cu sine.

Dacă ar fi să fie așa, atunci ar fi foarte dificil de operat și de justificat distincția ontologică dintre subiect și obiect, dintre subiectivitate și obiectivitate. Dacă la nivelul conștiinței se petrece o procesare univocă pentru toate tipurile de experiențe orientate spre lumea fenomenală, spre lumea naturală, atunci suntem tentați să admitem faptul că statutul ontologic al obiectelor „lumii" și al obiectelor „conștiinței" este unul și același, că între lumea naturală și subiectivitate nu există o diferență ontologică, ci doar una de percepție, una de orientare, care ne ajută să vorbim în mod pertinent despre un domeniu „interior" și unul „exterior" al conștiinței. Dar această diferență este mult prea evidentă și se pot produce argumente puternice în favoarea ei, în menținerea ei în actualitate.

Într-una dintre conferințele sale[1], Michel Serres (n. 1930) face o trecere în revistă a aspectelor în care s-a manifestat relația subiect/obiect de-a lungul existenței umane. El observă că până în zorii secolului al XX-lea uneltele omului erau și *obiectele* sale, adică erau controlabile și pe măsura posibilității de a fi mânuite. O dată cu secolul al XX-lea, obiectele cu care operează subiectul uman se schimbă. Apar obiectele gigantice, obiectele incontrolabile, obiectele non-controlabile, care sunt și nu mai sunt unelte, pentru că au și o anumită independență în raport cu cel care le mânuiește și le controlează. Apariția acestora are drept consecință anularea opoziției clasice dintre obiect și lume, unele dintre noile obiecte confundându-se cu modalități de a fi ale lumii. De aici și până la modificarea ideii de subiect, în sensul pierderii statutului său ontologic superior în raport cu obiectul, sugerează Serres, nu mai e decât un pas. În lumea sfârșitului de secol XX, subiectul nu mai este individul, ci colectivul. Comunitatea de indivizi este cea care prevalează asupra

---

[1] *Cf.* Ungureanu, D., *Despre conferința lui Michel Serres la Timișoara,* în *Observatorul cultural* nr. 63/2001, p. 18.

individului din tot mai multe puncte de vedere. Subiectul, individul devine un obiect indiferent și pasiv, un parazit pentru obiectul care era până mai ieri lumea. Pentru că, în calitate de dat, lumea era un lucru la dispoziția subiectului. Dispariției subiectului din centrul reprezentărilor despre lume și înlocuirii acestuia cu așa-numitele comunități responsabile îi corespunde o modificare a sensului interesului pe care îl manifestă activitatea umană, în sensul orientării acesteia spre privilegierea obiectului, spre ocrotirea și prezervarea lui, spre ocrotirea lumii naturale, nicidecum a subiectului, care a fost perceput ca un factor a cărui acțiune este distrugătoare față de mediul vieții sale. În loc să se solidarizeze cu subiectul, cu individualitatea, comunitățile de subiecți caută forme de solidarizare cu lumea. Noile concepții despre raportul subiect/obiect cer subiectului să renunțe la individualismul său arogant și vetust, să intre în comunicare cu lumea naturală și cu comunitatea. Noul discurs al mai vechii relații obiect-subiect (până și grafia devine sugestivă în aceste discursuri, legând altfel termenii) vorbește despre intersubiectivitate și simbioză. Opoziția dintre cei doi termeni este anulată, subiectul devenind pasivitatea inexpresivă pe care o modelează lumea și comunitatea de indivizi. O nouă provocare pentru om în noul secol, conchide Serres.

Chiar dacă uneori nu avem aceleași înțelesuri pentru cuvinte – așa cum nu avem aceleași certitudini pentru faptul că senzațiile ne sunt identice –, totuși ne vorbim, ne comunicăm ceea ce gândim, reușim să ne transferăm conținuturi ale conștiinței noastre și reacționăm aproape la fel atunci când e vorba de a ne confrunta senzațiile cu privire la anumite experiențe senzoriale. Reușim, în ciuda oricăror diferențe, să intrăm în comprehensiune. Cum se face că nu ne suspectăm permanent – deși unii o fac, am văzut care e atitudinea solipsistului în această privință – de faptul că suntem înșelați sau că îi înșelăm pe cei din jurul nostru? Comunicarea la care recurgem este o formă de susținere a convingerii că lucrurile stau într-un anume fel, unic, sau e doar proiecția unei asemenea convingeri, una care ne-ar plăcea nouă să fie astfel?

Cum își va întemeia astăzi discursul ontologia pentru a da răspuns acestor noi idei care nasc, trebuie să o recunoaștem, tentații serioase și care aduc în discuție argumente bine articulate? Ne-am pronunțat mai sus, susținând că doar o ontologie a subiectivității va putea să răspundă

acestor provocări, integrând în conținutul său inclusiv modalitățile în care poate fi concepută chiar și o „indistincție" între subiect și obiect. Posibilitatea apariției unor astfel de idei trebuie să aibă un temei, care nu poate să fie mult diferit de cel care justifică orice concepție despre distincția subiect/obiect. Oricâtă diferență ar fi între sensurile cu care folosim cuvintele sau pe care le acordăm acestora, comprehensiunea nu se produce la nivelul analizei lor, deoarece sensul discursului nu este doar suma conotațiilor cuvintelor sale. În marginea oricărui discurs, ca în marginea oricărei experiențe cognitive, există o franjă nerostită, dar comunicată, a intenționalității cu care angajăm o anumită poziție. Această franjă privește referința discursului, permițându-ne nu doar să „înțelegem" ceea ce ni se comunică, ci și să ne transpunem în ipostaza *celuilalt* – referentul – și a *altuia* – referința.

Lumea a fost numită și străinătatea originară în care este aruncat ego-ul, ca *Dasein*. Fiind străinătatea absolută, neantul existenței sale, în care însă ego-ul se găsește trăind, el trebuie să accepte lumea. Acceptare care, pentru început, nu poate fi decât conținutul unei relații de ostilitate și opoziție. Eul și lumea sa sunt în mod originar în relație de opoziție și de respingere, pornind de la străinătatea, de la necunoscutul pe care-l reprezintă lumea. E drept că experiențele cognitive ne apropie lumea, e drept că trăirile și experiențele interiorității ne apropie corpul, dar toate acestea nu fac să ne identificăm deplin nici cu corpul nostru, nici cu lumea căreia îi aparține corpul nostru, lumea cu ale cărei obiecte acționăm sau pe care le manipulăm în calitate de unelte, prelungiri ale corpului nostru. Lumea poate să piardă din ostilitatea originară, dar nu va pierde distincția din care s-a născut această ostilitate. Se poate ca, dintr-un mediu ostil și străin, lumea să se transforme într-unul apropiat și prietenos. Exercițiul cunoașterii, al experiențelor cognitive și al vieții intersubiective poate modifica caracteristicile relației *Dasein*-ului cu lumea, dar nu poate suprima originea acestei relații.

Distincția dintre subiect și obiect este una ontologică, iar posibilitatea suprimării ei, așa cum am văzut că se poate întâmpla, este datorată apariției simulacrului ontologic care îi și constituie sursa. În calitate de apariții transcendentale, oricare ar fi conținutul reprezentărilor, ele sunt identice pentru subiect. Ceea ce pe unele le face să aparțină câmpului subiectivității, iar pe altele, câmpului de apariții fenomenale

al lumii, este învestirea pe care o face ego-ul simulacrelor ontologice în care ele apar. Orice obiect, lucru al lumii apare în câmpul subiectivității ca un *el*, ca simulacru al unui eu-altul. În această fază a apariției sale transcendentale, el este o posibilitate deschisă încă subiectivității. Pentru că orice *el* poate sta ca referință a discursului *eului*. Neintrând în comunicare cu *eul*, nefiindu-i co-prezent în sinteza subiectivității, orice obiect poate să fie un *el*. Prin urmare, orice obiect care apare în câmpul subiectivității este o ipostază a simulacrului ontologic în cea de-a treia distorsiune a apariției sale. O dată intrat în comunicare, *el* trece în ipostaza simulacrului celei de-a doua distorsiuni originare, devenind *tu*, care nu mai este referință, ci interlocutor, co-referent. Dacă orice *el* este un potențial *tu*, nu orice *el* poate intra efectiv în comunicare cu *eul*, pentru că nu orice *el* ascunde un subiect. Imposibilitatea de a intra în comunicare nemijlocită cu subiectul, imposibilitatea de a actualiza modalitățile fundamentale ale intersubiectivității desemnează și identifică *obiectul*. Obiectul este o ipostază a simulacrului ontologic care este lipsită de subiectivitate. Faptul că subiectul nu stabilește relații de comunicare cu obiectul particularizează relațiile dintre subiecți. Modalitatea prin care obiectul se livrează subiectului este cunoașterea. Lumea obiectelor poate fi cunoscută, dar nici un subiect nu poate intra în comunicare cu aceasta. Decât cel mult într-o manieră magică, pe care nu o respingem ca fiind imposibilă, dar amintim în acest sens că *altul*, după cum am arătat mai sus, este nu doar ipostaza persoanei a treia, ci și ipostaza lucrului, ca imaginea *unui-altul* în care subiectivitatea este o posibilitate ce nu se va actualiza și care este acceptată ca un simulacru lipsit de ego al *altuia*, ceea ce poate crea iluzia unei comunicări magice. Iluzionarea transcendentală, ca acțiune magică asupra obiectelor, ne permite să stabilim relații cu lucrurile, în forma referirii și a reificării. Dar, chiar și în plină modalitate magică, obiectele nu comunică nemijlocit, ci doar prin intermediul unor inițiați, al unor cunoscători, ceea ce ne spune că de fapt magia este tot o experiență cognitivă.

Capacitatea de a fi cunoscută face din lume un obiect paradoxal: pe de o parte este străinătatea originară în raport cu identitatea *eului*, pe de alta este mediul de viață al subiectului, ca ipostază a persoanei I. Fiindu-le imposibil să intre în comunicare, obiectele lumii nu pot constitui modalități ale intersubiectivității, dar, putând fi cunoscute, ele

rămân totuși în câmpul intersubiectivității, ca referințe ale subiectului, ca potențialități în ipostaza persoanei a III-a. Astfel, lumea devine pentru subiect la fel de „naturală“ ca și umanitatea, completând sensul intersubiectivității cu o nouă referință.

Se poate înțelege acum de ce sensul distincției subiect/obiect nu poate fi depășit, distincția fiind constitutivă pentru lumea în care apar subiectul și obiectul. Considerarea obiectului ca apariție a simulacrului ontologic în ipostaza celei de-a treia persoane reprezintă nu doar sursa ontologică a obiectului, ci și sursa unor discursuri care pot pune în locul subiectului obiectul. Raportul dintre ele însă nu se schimbă. Pragmatismul are tendința de a considera orice subiect sub raportul utilității, ceea ce sugerează că am putea considera oricare dintre cele trei persoane în ipostaza celei de-a treia distorsiuni. Dar o asemenea atitudine ar avea drept consecință eliminarea subiectivității originare din câmpul fenomenologic al subiectivității și, implicit, a simulacrelor pe care le produce. Ceea ce conduce la anularea inclusiv a obiectului. De partea cealaltă, susținătorii ideii că intersubiectivitatea, în forma comunității de indivizi, prevalează în fața subiectului, vor avea unele dificultăți în a arăta cum apare distincția dintre *el*-obiect și *el*-persoană în lipsa unei originarități care să trimită spre subiectivitatea ontologică a *ego*-ului. Pornind de la *el-altul*, posibilitatea unui derapaj înspre o ontologie centrată pe *obiect* este foarte mare, iar de aici până la ipostazierea metafizică a obiectului nu mai e decât un pas.

Iată de ce considerăm că lumea naturală reprezintă o altă modalitate a intersubiectivității, însă numai una în care subiectivitatea aparține subiecților, nu obiectelor, care nu sunt decât simulacre ale unei distorsiuni originare, simularea fiind modalitatea prin care obiectele sunt aduse în câmpul subiectivității și supuse cunoașterii. Impulsul cognitiv pe care îl are subiectul în raport cu lumea exprimă o reminiscență ce însoțește simulacrul apariției celei de-a treia distorsiuni a subiectivității, în care lumea apare ca o ipostază a eului în forma persoanei a III-a, capabil de a deveni partener al comunicării, iar discursul cognitiv pe care-l dezvoltă subiectul este, la rândul lui, un simulacru al comunicării în care subiectul are drept „partener“ lumea naturală.

4

PENTRU O ONTOLOGIE A ASUBIECTIVITĂȚII

Fetişismul subiectivității

Subiectivitatea, am văzut anterior, este conținutul unei imagini discursive a subiectului, o imagine ce reprezintă sedimentul virtual al sintezei eului ca subiect-obiect al subiectivității sale, în care se regăsesc senzații, gânduri, voliții, o imagine care se îmbogățește continuu cu noi experiențe și cu noi sedimente.

Cu toate acestea, unii gânditori, cum ar fi Marcel Gauchet[1], consideră eul drept un fetiș al discursului, și întreg discursul care se țese în jurul acestuia – un fetișism, ca și cum eul ar constitui o ficțiune inutilizabilă. Expresiile de genul „eu gândesc" sau „eu simt" nu ar fi moduri corecte de a exprima realitățile la care se referă, realități despre care am considerat că au o formă de apariție pentru conștiință. Așa că, după Gauchet, o formulare care ar satisface și fenomenul apariției în conștiință pentru astfel de enunțuri ar trebui să fie: „se gândește în mine", „se simte în mine", pentru că în astfel de situații subiectul este martorul acestor trăiri și al experiențelor cognitive despre care ia cunoștință. Se pare că alt-cineva e cel care gândește pentru noi și ne furnizează judecata și aducerea ei în prezență.

Sugestia unei asubiectivități originare este deja ascunsă în simulacrul originar al subiectului. Reziduul distorsiunii originare a ego-ului se ipostaziază într-o instanță superioară și diferită atât de eu, cât și de ego. Ea rezistă în această imagine atâta vreme cât nu este abordată transcendental. Acestei neabordări îi corespunde, de fapt, impersonalitatea din actul conștientizării, despre care vorbește Gauchet. O abordare transcendentală a acestei ipostaze îi arată inconsistența, deoarece această ipostază reziduală nu este decât imaginea speculară discursivă a eului distorsionat. Iar modul de apariție al conținuturilor gândirii exclude impersonalitatea sugerată de formula verbală – care, la drept vorbind, nu are chiar atât de multă semnificație pe cât se încearcă a i se acorda –, implicând eul în apariția fenomenologică într-o manieră

---

[1] *Cf.* Gauchet, M., *Inconștientul cerebral*, p. 100.

activă, care nu mai lasă loc disocierii dintre fenomen și subiect. Subiectul este însăși sinteza fenomenului de apariție a eului. Chiar dacă are la bază o iluzie transcendentală, aceasta este o iluzie fecundă pentru discursul ontologic. De aceea, considerăm că e dificil de acceptat că eul este doar un fetiș, o iluzie pură, dat fiind că rămâne totuși o instanță de demarcație, de frontieră între lume și subiect. Doar datorită cenzurii pe care o instituie sinele eului subiectul poate să facă distincție între procesele interne și cele externe, între interioritate și exterioritate. Eul poate fi considerat un concept suspect numai pentru faptul că interioritatea, căreia se presupune (în mod eronat) că-i aparține, este insuficient definită și determinată. Însă eul aparține în egală măsură și lumii externe, căreia îi datorează modificările pe care le suportă sinele în urma acțiunii mijlocite de sistemul percepție-conștiință-eu. Dacă eul este produsul diferențierii progresive a sinelui, sub influența realității, devine evident că eului i se transferă și funcția de separație între interioritate și exterioritate, care se exprimă la nivelul discursului filosofic prin opoziția dintre subiect (eu) și obiect (lume). Cu cât subiectul este mai conștient de existența acestei separații, cu atât percepe mai acut diferența ontologică dintre subiect și obiect. Este evident că eul nu poate fi un fetiș al discursului.

Dacă nu se reflectă pe sine, dacă nu are conștiința propriei dedublări și multiplicități, ființa particulară poate avea despre sine reprezentarea unei totalități, a unei universalități, pentru că „«viul» are proprietatea de a se pune pe sine și de a ocupa centrul ființei“[1], ca și cum ar fi toată ființa. Închis în propria „totalitate“, subiectul poate percepe lumea exterioară ca pe o utilitate a vieții, oferită lui și vieții sale. Ea nu îi oferă mai mult decât senzații, fiind o lume pentru senzorialitatea subiectului, o lume conștientizată în măsura în care subiectul are nevoie de ea. În astfel de situații, deși ființa particulară nu este lipsită de conștiință, conștiința sa nu e problematică, nu are exterioritate și nici deschidere spre aceasta. Abia atunci când exterioritatea se pune ca o problemă, subiectivitatea își descoperă dimensiunea ontologică[2]. Sensul ontologic al exteriorității este absolut necesar pentru subiectivitatea pe care am discutat-o până aici.

---

[1] Levinas, E., *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 43.

[2] *Cf. ibidem*, p. 27.

Necesitatea ei este iminentă prin faptul că abia în urma presiunii pe care o exercită lumea (ca exterioritate) asupra subiectivității nediferențiate, adică asupra sinelui, se detașează eul.

Dacă e să urmăm sugestiile gândirii lui Sigmund Freud[1], putem admite că, într-un anume fel, apariția unei instanțe transreale premerge apariției subiectivității, prin aceea că subiectul ontologic este constrâns să-și transpună condiția în lume, să se proiecteze în afara sa, pentru a putea opera cu datul realității. Prin proiectarea subiectivității în instanțe din afara lumii au apărut zeitățile antropomorfe. Antropomorfizarea forțelor naturii indică în primul rând preocuparea subiectului de a-și apropia natura, de a intra în consonanță cu ea, de a fi adusă în con-știința sa. După prima fază a domesticirii lumii, după ce a reușit să o stăpânească cognitiv, să o aducă în con-știință, subiectul a fost confruntat cu lumea sub forma unei alte realități, anume realitatea morală a intersubiectivității. Evenimentul coincide cu apariția marilor religii monoteiste. Acestea reprezintă demersuri integratoare ale valorilor morale, valori abstracte care guvernează existența subiecților. Prin dezvoltarea religioasă, subiectul se apropie mai mult de propria-i origine și de propria-i condiție, care i se revelează din ce în ce mai acut, ca și cum el s-ar trezi dintr-un somn adânc. Condiția sa nu este alta decât nevoia de adaptare, nevoia acută de a ieși din cercul grijii care închide existența sa. Dar nu lumea ca natură era problema omului, nu ea trebuie îmbunată și adusă aproape; nici măcar lumea morală, care poate fi asumată; ci propria subiectivitate este cea care se cere protejată de fiecare dată și cunoscută, adusă în starea de con-știință în sine.

Subiectului i se pune în mod perpetuu problema acordului, a rezonării la valorile universale, fie ele epistemice sau etice. Doar ele pot ghida activitatea sa. Dar cine confirmă validitatea acestor valori? Întrebare perpetuă și ea, al cărei răspuns pentru fiecare subiect este de fiecare dată altul, dar întotdeauna același. Pentru a putea recunoaște autenticitatea răspunsului, subiectul se găsește într-un permanent dialog cu o instanță, alta decât cea care face posibilă comunitatea subiecților căreia îi aparține. El nu primește valorile etice și epistemice ca expresii ale intersubiectivității. În intersubiectivitate el doar găsește prilejul de a fenomenaliza normele morale sau de a da sens cunoașterii. El caută să

---

[1] *Cf*. Freud, S., *L'avenir d'une illusion*, Ed. PUF, Paris, 1989.

primească aceste valori de la o instanță absolută, infailibilă, dar asemănătoare sieși. Iar, dacă nu o întâlnește în câmpul subiectivității sale, o caută în altă parte.

Asubiectivitatea originară a Lumii

Dacă lumea obiectivă ar putea exista fără un observator, fără un subiect capabil să pună în discurs experiența existenței și observația sa asupra lumii, s-ar putea presupune că lumea însăși ar avea posibilitatea de a produce o conștientizare a existenței sale, printr-o formă de comunicare ale cărei mecanisme ne scapă. Dar această posibilitate, dacă ar fi, ar repune, fără îndoială, problema raportului observator/observat/observație sau referent/referință/referire, ceea ce va readuce în discuție raportul subiect/obiect/discurs.

Această circularitate ar fi evitată dacă o existență divină ar prelua rolul punerii în discurs. Și ar rezolva multe dintre problemele pe care trebuie să le înfruntăm atunci când vorbim despre un subiect care nu este separat de obiectul referirii sale, care aparține lumii despre care încearcă să vorbească, căreia îi este imbricat. S-ar rezolva în bună măsură și problema atât de dificilă a corporalității subiectului și a multitudinii sale de ipostaze cu care trebuie să operăm. Chiar această identitate dintre observator și referent ridică dificultăți subiectului; ea ar fi depășită dacă o existență divină, non-corporală, non-fenomenală, neaparținând lumii, dar aparținând subiectivității, fără să aibă un ego, ar fi posibilă și ar exista, și dacă ar fi actuală.

Până în prezent, cele mai multe dintre abordările filosofice au declarat ca fiind problematică existența unei astfel de ființe. Tentativele de argumentare ontologică a existenței unei astfel de ființe nu au lipsit în istoria gândirii umane, dar de fiecare dată s-a dovedit că argumentele pe care își construiau edificiul prezentau vicii. De aceea, ontologiile moderne au renunțat să discute despre această existență, centrându-și discursul pe subiectul fenomenal, pe un ego existent și actualizat.

O ființă divină este cu siguranță obiectul discursului teologiei, pe care filosofia poate să-l intersecteze, dar căruia nu-i poate sustrage temele. „Subiectivitatea“ invocată în discursul filosofic este întotdeauna o subiectivitate generativă în câmpul subiectivității, de la aceasta revendicându-se orice apariție fenomenală subiectivă. Or, subiectivitatea

ființei divine, așa cum o gândește filosofia, este vidă de subiect fenomenal. Ea chiar este în opoziție cu subiectivitatea ontologică, deoarece aceasta este doar un discurs ontologic regional. Dimpotrivă, pentru teologie ființa divină este un subiect fără subiectivitate, întrucât ea este gândită în independență totală față de lume, deși reflexul intenționalității sale (creativă în mod absolut) constă tocmai în apariția fenomenală a Lumii, adică a lumii naturale, a universului, a umanității. Tentația de reprezentare a unei subiectivități fără subiect, fără corp, fără persoană devine cu atât mai mult posibilă o dată ce conștiința distincției subiect/obiect a fost realizată și după ce distincția interiorității/exteriorității corporale a fost asumată. O subiectivitate al cărei subiect nu are nevoie de diferențiere în specularitatea apariției sale, ci doar de fenomenalizare, poate fi resimțită cu atât mai necesară. De aceea, cele mai multe argumente în favoarea ființei divine se bazează pe necesitatea existenței unei apariții, ignorând posibilitatea apariției, a actualizării acestei ființe ca atare.

Cu toate acestea, putem valoriza în sensul investigației noastre ideea unei distorsionări fără diferențiere în conținut, întrebându-ne cum este posibilă o subiectivitate fără subiect, adică o asubiectivitate.

Asubiectivitatea se va referi la câmpul aparițiilor transcendentale din care lipsește orice subiect căruia i se poate asocia un eu determinat și o corporalitate. În acest câmp, aparițiile fenomenale, persoanele, corpurile, obiectele, lucrurile sunt suprimate, aparițiile păstrându-și totuși haloul unei realități. Acest halo este expresia respingerii diferențierii subiectivității ontologice, fără de care nu era posibilă apariția celor trei ipostaze ale persoanei. În lipsa diferențierii, cele trei persoane sunt ipostaziate în unitatea lor asubiectivă, într-o apariție simultană și numai în modalitatea singularității.

O astfel de ipostaziere este posibilă deoarece asubiectivitatea este independentă de orice modalități ale temporalității. Asubiectivitatea este în afara sintezei temporale. Modalitățile temporalității nu i se pot asocia și nici nu pot face obiectul vreunei sinteze de conștiință a unei subiectivități fără subiect actual. Asubiectivitatea este în afara timpului. Dacă pentru subiectivitatea ontologică o asemenea plasare reprezintă de fapt echivalentul morții, pentru asubiectivitate plasarea în afara sintezelor temporalității desemnează tocmai divinitatea naturii

sale, atemporalitatea sa, veșnicia existenței sale. Altfel spus, asubiectivitatea *este doar existență*, lipsită de co-existența unui subiect sau a unei con-științe. O astfel de existență este cea a sufletului după moarte, care nu mai trăiește, dar „este", în lipsa oricărei fenomenalizări a existenței sale. Ceea ce diferențiază în mod esențial asubiectivitatea de moarte este faptul că în moarte *existența lipsește*. Orice subiect conceput ca lipsit de apariție fenomenală este de fapt o divinitate și ipostaziază asubiectivitatea, ca pe o distorsiune de apariție fenomenologică a subiectului, nu ca pe o distorsiune originară a subiectivității ontologice.

Însă discursul care se constituie de acum încolo în jurul instanțierii asubiective nu mai aparține ontologiei sau filosofiei. El va fi un discurs teologic. Sensul pe care-l construiește el nu mai este comprehensiunea, ci credința.

5
ÎNCHEIERE

O ontologie a subiectivității nu este o pledoarie pentru un substrat ultim al existenței, o argumentare în care se apelează la subiect ca la un concept întemeietor. Ontologia subiectivității este doar un discurs despre modalitatea de discursivizare a experienței apariției eului în lumea în care este posibilă și necesară distincția dintre subiect și obiect, un discurs care arată cum este posibilă această distincție. Posibilitatea apariției subiectului și a distincției subiect/obiect este și posibilitatea ontologiei subiectivității, posibilitate care apare doar în discursul ostensiv al acesteia, ca explicare a apariției fenomenale și transcendentale a subiectului și a lumii. Corelarea dintre subiect și ego, ca obiect al subiectivității, nu face decât să arate de ce ontologia despre care discutăm este a subiectivității. Aici, funcția subiectului este de a reflecta „realitatea ultimă" din care nu se mai poate sustrage: eul. Referirea sa este una subiectivă, evident, ca marcă a propriei prezențe în originea pe care trebuie să o pună în discurs ca și cum ar privi-o din afară. În mod nemijlocit, acest lucru este imposibil și netransparent, pentru că exterioritatea nu este un privilegiu al subiectivității. Dar ei îi este specifică distorsionarea și simularea. De aceea, simulacrele în care se proiectează ego-ul îi permit să simuleze exterioritatea, interioritatea, transferul spre obiect, ieșirea din câmpul conștiinței, rămânând în tot acest timp legat de propria origine prin chiar mecanismul iluzionării conștiente, ca printr-un cordon ombilical.

Prezența unui subiect în lume este necesară pentru a respecta principiul observabilității. Dacă ceva există, acel ceva este susceptibil de a fi observat, de a fi obiectul unei experiențe cognitive. De ce acest principiu îmbracă forme antropice depășește competența noastră și obiectivele propuse aici. Dar în aceste condiții, în care subiectivitatea este fenomenalizată într-un subiect uman, discursul pe care acest observator îl elaborează despre lume se bazează pe distincția fundamentală subiect-obiect, din care nu se poate sustrage și căreia am încercat să-i deslușim articulațiile și mecanismele. În același timp, fără sciziunea sferei fenomenale, în care se constituie separat subiectul și obiectul, nu poate fi concepută nici o ontologie. Rolul acestei sciziuni este acela de

a face posibilă întâlnirea ego-ului transcendental cu propria sa apariție fenomenală. Dar această întâlnire nu poate fi înțeleasă altfel decât luând în considerare fenomenul distorsiunii originare de apariție a subiectivității în ipostazele sale simulate.

Pe de altă parte, problema apariției lumii în vizarea subiectului nu poate fi lămurită altfel decât arătând modul în care se constituie trăirea sau experiența cognitivă a subiectului în raport cu lumea. În ansamblul său, problema apariției pure este insolubilă, dar putem să o acceptăm ca act originar al existenței determinate și de aici să ne începem cercetarea. În felul acesta, lumea devine condiția de posibilitate nu doar pentru obiectele sale, ci pentru orice subiect care le poate reflecta și care se poate reflecta pe sine.

Lucrurile lumii există în mod real, dar nu există decât în măsura în care sunt și în conștiința subiectului. O contradicție care nu ascunde un sofism, ci exprimă o necesitate legată de relația dintre eu și lume. Lucrurile lumii se constituie pe măsură ce se desfășoară experiența cunoașterii. Ele capătă existență și sens pe măsură ce sunt cunoscute. Simultan, ele intră și în câmpul lumii. De ce spunem că lucrurile există pentru subiect pe măsură ce li se acordă sens și pe măsură ce sunt cunoscute? Pentru a înlătura viziunea fizicalistă despre conștiință (căreia îi corespunde cea metafizică despre lume), conform căreia suntem un compus în interiorul căruia se produce un proces fără o cauză anume, în care sunt traduse experiențele cu referire la lume, creându-se astfel, într-un mod paralel, o lume care o dublează (de ce oare?) pe cea reală, și care se numește conștiință. Chiar această semnificație, a existenței conștiinței donatoare de sens pentru subiect, pentru lume și pentru experiențele cognitive, scapă fizicii.

Din perspectiva ontologiei subiectivității, lumea în întregul ei este singurul corelat al conștiinței pure ca obiect al experienței reductive a subiectului. Lumea originară a vieții noastre (lumea naturală) este esențialmente subiectivă: lucrurile, evenimentele și coeziunile cauzalității pe care le sesizăm aici sunt date de fiecare dată în situații și perspective care angajează subiectul într-o relație ce solicită un sens. Existența apriorică a lumii nu dă nici o asigurare referitoare la existența lumii subiectului. Această lume trebuie dobândită și populată cu apariții ale subiectivității. Obiectele și elementele lumii apriorice nu se vor regăsi

în lumea subiectului decât pe două căi: fie ca urmare a sedimentării fenomenale (culturale), fie ca urmare a anticipării transcendentale (investigarea anteriorității transcendentale). Însă nici una dintre ele nu poate fi suprimată în procesul de instituire a sensului, mai ales că orice sens se poate reconfigura în urma procesului de comunicare și comprehensiune din interiorul intersubiectivității.

În ideea continuării aceluiași tip de discurs ostensiv, care arată posibilitatea unor apariții fenomenale în câmpul discursiv al subiectivității, se înscriu și deschiderile către intersubiectivitate și asubiectivitate. Schițarea lor a fost necesară pentru a indica o dată mai mult faptul că orice ontologie se naște doar din distincția ireductibilă dintre subiect și obiect. Ireductibilitatea privește relația, iar nu subiectul sau obiectul. În aceasta constă și particularitatea demersului de față, care așază de fiecare dată în locul „obiectului" chiar subiectul, ca pe un simulacru al său.

Dacă demersul nostru este valid, atunci s-a dovedit că orice discurs ontologic este unul care are în centrul său subiectul, ca cel mai puternic, dar și cel mai slab element al său; că lumea este doar o altă față a subiectului; că ceea ce este dincolo de lume, fiind și dincolo de subiect, este imposibil de pus în discurs. Și că numai experiența comunicării, a punerii în discurs, poate traduce experiența ontologică.

BIBLIOGRAFIE

Abel, O., *Le sujet à l'image d'un corps ni instrument, ni idole*, în rev. *Diogène* nr. 172/1995

Adler, A., *Cunoașterea omului*, trad. L. Gavriliu, Ed. IRI, București, 1996

Alexandrian, *Istoria filosofiei oculte*, trad. C. Dumitriu, Ed. Humanitas, București, 1995

Aristotel, *De anima*, *Parva naturalia*, trad. Ș. Mironescu & C. Noica, Ed. Științifică, București, 1996

Aron, R., *Introducere în filosofia istoriei*, trad. H. Gănescu, Ed. Humanitas, București, 1997

Assoun, P.-L., *Freud, la philosophie et les philosophes*, Ed. PUF, Paris, 1995

Bergson, H., *Materie și memorie*, trad. C. Chiriac, Ed. Polirom, Iași, 1996

Bergson, H., *Introducere în metafizică*, trad. D. Morărașu, Ed. Institutul European, Iași, 1998

Bergson, H., *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, trad. D. Morărașu, Ed. Institutul European, Iași, 1992

Berkeley, G., *Principiile cunoașterii omenești*, trad. S. Căteanu, Ed. Agora, Iași, 1995

Biemel, W., *Heidegger*, trad. Th. Kleininger, Ed. Humanitas, București, 1996

Boboc, Al., *Filosofia contemporană*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1980

Böhme, J., *Aurora sau răsăritul care se întrezărește*, trad. Gh. Ciorogaru, Ed. Științifică, București, 1993

Boutang, P., *Ontologie du secret*, Ed. PUF, Paris, 1973

Codoban, A., *Filosofia ca gen literar*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1992

Constandache, G.G. (edit.), *Există oare conștiință?*, trad. G.G. Constandache, Ed. ALL, București, 2000

Constandache, G.G. (edit.), *Cum ne țesem eul*, trad. G.G. Constandache, Ed. ALL, București, 1998

Copoieru, I., *Aparență și sens. Repere ale fenomenologiei*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000

Deleuze, G. & Guattari, F., *Ce este filosofia*, trad. Magdalena Mărculescu-Cojocea, Ed. Pandora, Târgoviște, 1998

De Libera, A., *Cearta universaliilor – De la Platon la sfârșitul Evului Mediu*, trad. I. & M. Gyurcsik, Ed. Amarcord, Timișoara, 1998

Dennett, D.C., *Tipuri mentale*, trad. H. Pârlog, Ed. Humanitas, București, 1998

Depraz, N., *La crise de l'umanité européenne et la philosophie*, Ed. Hatier, Paris, 1992

Descartes, R., *Œuvres philosophiques*, Ed. Bordas, Paris, 1993

Descartes, R., *Les principes de la philosophie*, Librairie Delagrave, Paris, 1919
Descartes, R., *Două tratate filosofice – Reguli de îndrumare a minții & Meditații despre filosofia primă*, trad. C. Noica, Ed. Humanitas, București, 1992
De Sousa, R., *Contre la phénoménologie*, Colloque de Puidoux, „Phénoménologie et Psychopathologie", Université de Toronto, 1998
Eco, U., *Limitele interpretării*, trad. Ș. Mincu & D. Bucșă, Ed. Pontica, Constanța, 1996
Ey, H., *Conștiința*, trad. D. Grama, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983
Fichte, J.G., *Doctrina științei*, trad. P. Blendea, Ed. Humanitas, București, 1995
Fink, E., *Le jeu comme symbole du monde*, trad. H. Hildenbrand & A. Lindenberg, Ed. du Minuit, Paris, 1987
Fordham, F., *Introducere în psihologia lui C.G. Jung*, trad. L. Gavriliu, Ed. IRI, București, 1998
Frăteanu, V., *Eseu asupra subiectivității*, Ed. Casa cărții de știință, Cluj-Napoca, 1994
Frăteanu, V., *Ființa, Devenirea, Gândirea, Limbajul*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999
Frăteanu, V., *Critica gândirii mitice*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980
Freud, S., *L'avenir d'une illusion*, Ed. PUF, Paris, 1989
Freud, S., *Opere*, vol. I, II, III, trad. L. Gavriliu, Ed. Științifică, București, 1991, 1992, 1994
Garelli, J., *Rythmes et mondes*, Ed. Jérome Millon, Grenoble, 1991
Gauchet, M., *Le désenchantement du monde*, Ed. Gallimard, Paris, 1985
Gauchet, M., *Inconștientul cerebral*, trad. V. Tonoiu, Ed. Univers enciclopedic, București, 1997
Gilson, E., *Filosofia în Evul Mediu*, trad. I. Stănescu, Ed. Humanitas, București, 1995
Grayling, A.C., *Wittgenstein*, trad. Gh. Ștefanov, Ed. Humanitas, București, 1996
Grenier, H., *Marile doctrine morale*, trad. M. Vazaca, Ed. Humanitas, București, 1995
Gulian, C.I., *Hegel*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981
Habermas, J., *Discursul filosofic al modernității*, trad. G. Lepădatu, I. Zamfir & M. Stan, Ed. ALL, București, 2000
Habermas, J., *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, trad. G. Lepădatu, Ed. ALL, București, 2000
Hamelin, O., *Le système de Descartes,* Ed. Vrin, Paris, 1928
Hartmann, N., *Vechea și noua ontologie și alte scrieri filosofice*, trad. Al. Boboc, Ed. Paideia, București, 1997
Hawking, S.W., *Scurtă istorie a timpului – De la Big Bang la găurile negre*, trad. M. Ciodaru, Ed. Humanitas, București, 1994
Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, trad. V. Bogdan, Ed. IRI, București, 1995

Hegel, G.W.F., *Enciclopedia științelor filosofice – Logica*, trad. coord. D.D. Roșca, Ed. Academiei R.P.R., 1962
Hegel, G.W.F., *Filosofia spiritului*, trad. C. Floru, Ed. Humanitas, București, 1996
Heidegger, M., *Ființă și timp*, trad. D. Tilinca, M. Arman, Ed. Jurnalul Literar, București, 1994
Heidegger, M., *Originea operei de artă*, trad. Th. Kleininger și G. Liiceanu, Ed. Humanitas, București, 1995
Heidegger, M., *Timp și ființă*, trad. D. Tilinca, M. Arman, Ed. Jurnalul Literar, București, 1995
Heidegger, M., *Repere pe drumul gândirii*, trad. Th. Kleininger și G. Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988
Heidegger, M., *Principiul identității*, trad. D.O. Totescu, Ed. Crater, București, 1991
Heidegger, M., *Conceptul de timp*, trad. Cătălin Cioabă, Ed. Humanitas, București, 2000
Heidegger, M., *Introducere în metafizică*, trad. G. Liiceanu și Th. Kleininger, Ed. Humanitas, București, 1999
Heidegger, M., *Timpul imaginii lumii*, trad. A. Timotin, Ed. Paideia, București, 1998
Housset, E., *Personne et sujet selon Husserl*, Ed. PUF, Paris, 1997
Hude, H., *Prolégomènes*, Editions Universitaires, Paris, 1992
Huizinga, J., *Homo ludens*, trad. H.R. Radian, Ed. Humanitas, București, 1998
Husserl, E., *La crise des sciences européenes et la phénoménologie transcendentale*, trad. G. Granel, Ed. Gallimard, Paris, 1976
Husserl, E., *Filosofia ca știință riguroasă*, trad. Al. Boboc, Ed. Paideia, București, 1994
Husserl, E., *Meditații carteziene*, trad. I. Copoieru, Ed. Casa cărții de știință, Cluj-Napoca, 1994; & trad. A. Crăiuțu, Ed. Humanitas, București, 1994
Husserl, E., *Expérience et jugement*, trad. D. Souche-Dagues, Ed. PUF, Paris, 1970
Husserl, E., *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, trad. A. Lowit, Ed. PUF, Paris, 1984
Husserl, E., *Recherches logiques*, trad. H. Elie, A.L. Kelkel & R. Schérer, P.U.F., Paris, 1974
Husserl, E., *Conferințe pariziene,* trad. Al. Boboc, Ed. Paideia, București, 1999
Husserl, E., *Chose et espace*, trad. A. Lowit, Ed. PUF, Paris, 1970
James, W., *Concepte filosofice și rezultate practice*, în *Filosofia americană,* vol. I, *Filosofia americană clasică,* antologie de A. Marga, trad. Ecaterina Popa, Ed. ALL, București, 2000
James, W., *Introducere în filosofie*, trad. F. Oprișan, Ed. ALL, București, 1999
Jung, C.G., *Tipuri psihologice*, trad. V. Nișcov, Ed. Humanitas, București, 1997
Kant, I., *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar & E. Moisuc, Ed. IRI, București, 1994

Kant, I., *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, trad. A. Philonenko, Ed. Vrin, Paris, 1979

Kolakowski, L., *Horror metaphysicus*, trad. G. Chiroiu, Ed. ALL, București, 1997

Lacan, J., *Ecrits*, Ed. Le Seuil, Paris, 1970

Laplanche, J. & Pontalis, J.-B., *Vocabularul psihanalizei*, trad. și coord. V. Dem. Zamfirescu, Ed. Humanitas, București, 1994

Le Diraison, S. & Zernik, E., *Le corps des philosophes*, PUF, Paris, 1993

Leakey, R., *Originea omului*, trad. I. Oprescu, A.M. Glavce, Ed. Humanitas, București, 1995

Levinas, E., *Moartea și timpul*, trad. A. Mănuțiu, Ed. Apostrof, Cluj-Napoca, 1996

Levinas, E., *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre*, Ed. Grasset & Fasquelle, Paris, 1991

Levinas, E., *Totalitate și infinit – eseu despre exterioritate*, trad. M. Lazurca, Ed. Polirom, Iași, 1999

Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1949

Lévy-Bruhl, L., *La mentalité primitive*, Ed. Retz, 1976

Lyotard, J.-F., *Fenomenologia*, trad. H. Gănescu, Ed. Humanitas, București, 1997

Lyotard, J.-F., *Postmodernismul pe înțelesul copiilor – Corespondență 1982-1985*, trad. C. Mihali, Ed. Apostrof, Cluj-Napoca, 1997

Marga, A. & Muscă, V. (coord.), *Teme hegeliene*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1982

Marion, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris, 1981

Merleau-Ponty, M., *La phénoménologie de la perception*, Ed. Gallimard, Paris, 1976

Morin, E., *La méthode*, vol. 3, *La Connaissance de la Connaissance*, Ed. du Seuil, 1986

Nagel, Th., *Oare ce înseamnă toate astea? – O foarte scurtă introducere în filosofie*, trad. I. Iețcu-Preoteasa, Ed. ALL, București, 1998

Nagel, Th., *Veșnice întrebări*, trad. G. Chiroiu, Ed. ALL, București, 1996

Nagel, Th., *Ultimul cuvânt*, trad. G. Chiroiu, Ed. ALL, București, 1998

Nasio, J.-D., *Concepte fundamentale ale psihanalizei*, trad. M.-B. Malcinschi, Ed. IRI, București, 1999

Nietzsche, F., *Despre genealogia moralei*, trad. H. Stanca & J. Ianoși, Ed. Echinox, Cluj-Napoca, 1993

Parot, F. & Richelle, M., *Introducere în psihologie*, trad. D.Ș. Săucan, Ed. Humanitas, București, 1995

Patoèka, J., *Qu'est-ce que la phénoménologie?,* trad. E. Abrams, Ed. Jérome Millon, Grenoble, 1988

Platon, *Phaidon, Opere IV*, trad. P. Creția & G. Liiceanu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983

Platon, *Republica, Opere V*, trad. A. Cornea, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986

Pöggeler, O., *Drumul gândirii lui Heidegger*, trad. C. Cioabă, Ed. Humanitas, București, 1998

Poincaré, H., *Știință și ipoteză*, trad. C. Popescu-Ulmu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986

Popper, K.R., *Despre așa-numitele surse ale cunoașterii umane*, în rev. *Secolul XX,* nr. 1-2-3/1997, pp. 93-99

Popper, K.R., *La connaissance objective*, trad. C. Bastyns, Ed. Complexe, 1982

Ralea, M., *Explicarea omului*, Ed. Minerva, București, 1996

Reymond, A., *Le cogito,* în *Revue de Métaphysique et Morale,* 1923

Richard, L., *Le moi – souci primordial*, în *Magasine Litteraire*, iul.-aug. 1996

Richir, M., *Recherches phénoménologiques I, II, III*, Ed. Ousia, Bruxelles, 1981

Richir, M., *Recherches phénoménologiques IV, V*, Ed. Ousia, Bruxelles, 1983

Richir, M., *Méditations phénoménologiques*, Ed. Jérome Millon, Grenoble, 1992

Richir, M., *La crise du sens et la phénoménologie*, Ed. Jérome Millon, Grenoble, 1990

Richir, M., *Phénoménes, temps et êtres – ontologie et phénoménologie*, Ed. Jérome Millon, Grenoble, 1987

Richir, M., *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Ed. Hatier, Paris, 1993

Ricœur, P., *La métaphore vive,* Ed. du Seuil, Paris, 1975

Ricœur, P., *Eseuri de hermeneutică*, trad. V. Tonoiu, Ed. Humanitas, București, 1995

Ricœur, P., *Temps et récit*, Ed. Le Seuil, Paris, 1985

Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, Paris, 1990

Rodinensco, E., *De la Sigmund Freud la Jacques Lacan – Istoria psihanalizei în Franța*, trad. G. Brătescu, Ed. Humanitas, București, 1995

Rorty, R., *Contingență, ironie și solidaritate*, trad. C.S. Ștefanov, Ed. ALL, București, 1998

Russell, B., *Problemele filosofiei*, trad. M. Ganea, Ed. ALL, București, 1995

Safranski, R., *Schopenhauer și anii sălbatici ai filosofiei*, trad. D. Necșa, Ed. Humanitas, București, 1998

Sartre, J.-P., *Psihologia emoției*, trad. L. Gavriliu, Ed. IRI, București, 1997

Sartre, J.-P., *Imaginația*, trad. N. Șerbănescu, Ed. Aion, Oradea, 1997

Sartre, J.-P., *La transcendance de l'ego; esquisse d'une description phénoménologique*, Ed. Vrin, Paris, 1988

Sartre, J.-P., *L'Existentialisme est un humanisme*, Les Editions Nagel, Paris, 1970
Sartre, J.-P., *Existență și adevăr*, trad. G. Sfichi, Ed. Polirom, Iași, 2000
Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essais d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1976
Schelling, F.W.J., *Sistemul idealismului transcendental*, trad. R.G. Pârvu, Ed. Humanitas, București, 1995
Schelling, F.W.J., *Filosofia artei*, trad. R.G. Pârvu, Ed. Meridiane, București, 1992
Schopenhauer, A., *Lumea ca voință și reprezentare*, trad. E. Dolcu, V. Dumitrașcu, G. Puiu, Ed. Moldova, Iași, 1995
Schopenhauer, A., *Essai sur le libre arbitre*, trad. S. Reinach, Ed. Librairie Félix Alcan, Paris, 1925
Schopenhauer, A., *Scrieri despre filosofie și religie,* trad. A. Rădulescu, Ed. Humanitas, București, 1995
Sève, B., *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, Paris, 1994
Singer, P., *Hegel*, trad. C. Avramescu, Ed. Humanitas, București, 1996
Stevens, A., *Jung*, trad. O. Vlad, Ed. Humanitas, București, 1996
Stirn, F., *L'inquiétante étrangeté. Freud*, trad. M. Bonaparte & E. Marty, Ed. Hatier, Paris, 1987
Storr, A., *Freud*, trad. V. Russo, Ed. Humanitas, București, 1998
Tăușan, G., *Filosofia lui Plotin*, Ed. Agora, Iași, 1993
Thierry, Y., *Conscience et humanité selon Husserl*, Ed. PUF, Paris, 1995
Tonoiu, V., *În căutarea unei paradigme a complexității*, Ed. IRI, București, 1997
Trandafoiu, N., *Substanța și cauzalitatea în interpretarea empirismului englez*, Ed. ALL, București, 1999
Vaihinger, H., *Filosofia lui „ca și cum"*, trad. C. Dumitru, R. Moldovan și O. More, Ed. Nemira, București, 2001
Valéry, P., *Caiete*, în *Secolul XX* nr. 7-12/1995
Vergez, A. & Huisman, D., *Curs de filosofie*, trad. A.V. Dragan, Ed. Humanitas, București, 1995
Weischedel, W., *Pe scara din dos a filosofiei. 34 de mari filosofi în viața de zi cu zi și în gândire*, trad. E. Bădici & I. Zamfir, Ed. Humanitas, București, 1999
Wetzel, M., *Sartre – La mauvaise foi*, Ed. Hatier, Paris, 1985
Winberg, S., *Primele trei minute ale universului*, trad. Gh. Stratan, Ed. Politică, București, 1984
Wittgenstein, L., *Caietul albastru*, trad. M. Dumitru, M. Flonta & A.P. Iliescu, Ed. Humanitas, București, 1993

Cuprins

1. Experiența ontologică a subiectivității 5
1.1. Experiența naturală a subiectivității 11
1.2. Subiectivitatea realistă 18
1.2.1. Solipsismul – ontologie eșuată 20
1.2.2. Experiența cartezianã a subiectivității 28
1.2.3. Subiectivitatea psihologică 37
1.2.4. Subiectivitatea psihanalitică 46
1.3. Subiectivitatea transcendentală 55
1.3.1. Subiectivitate transcendentală și Lume 57
1.3.2. Geneza transcendentală a Eu-lui 67
1.3.3. Spiritul – forma Eu-lui 78
1.3.4. Temeiul lumii transcendentale 90
1.3.5. Timpul și spațiul în idealismul transcendental 101
1.4. O ontologie „gri"? 108

2. Ontologia subiectivității.
Discursul fenomenologiei transcendentale 125
2.1. Subiectivitate și imaginație transcendentală 144
2.2. Iluzia subiectivității ontologice 156
2.3. Originea subiectivității fenomenologice 165
2.3.1. Anterioritatea transcendentală 179
2.3.2. Sedimentarea transcendentală 182
2.3.3. Libertatea transcendentală 189
2.4. Simulacrul ontologic al subiectivității 193
2.4.1. Distorsiunea ontologică a *eului* 199
2.4.2. Distorsiunea ontologică a *celuilalt* 204
2.4.3. Distorsiunea ontologică a *altuia* 211
2.5. Timp și spațiu în ontologia subiectivității 215
2.6. Fenomenologia corporalității 237

3. Pentru o ontologie a intersubiectivității 249
3.1. Intersubiectivitatea ca viață umană 254
3.2. Temei pentru o etică transcendentală 263
3.3. Intersubiectivitate și lume naturală 267

4. Pentru o ontologie a asubiectivității 275

5. Încheiere 281

Bibliografie 285